

## جامعة إحياء الفلسفة

# فِصْوَضُ الْحَكْمَةِ

## للسخن الأكابر مجىء الدين بن عربى المؤمنى ٦٣٨ هـ حجرية

## والتعليقات عليه

مکالمہ

## أبو العلاء عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كبرنج وأستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول

[ १९८७ - १३७० ]

مُلْكُتُرُ الْمُلْكِ وَالشَّرِيكُونَ  
ذَارِيَّةُ الْمُسْكَنِ الْعَرَبِيَّةِ  
عِصَمِيُّ الْمَهَاجِرِ الْمُهَاجِرِيَّةِ

## الجزء الثاني

التعليقات

## فاتحة الكتاب

(١) «الحمد لله نَزَّلَ الْحُكْمَ عَلَى قُلُوبِ الْكَلِمِ ... - إِلَى قَوْلِهِ - وَسَلَّمَ» .

الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضها ؟ فلها إذن ناحيتان : ناحية نظرية وأخرى عملية ، وهي بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظري والعملي . وعلى هذا التعريف تكون الحكمة أعم من «العلم» الذي هو إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه ، أو محاولة ذلك الإدراك ، وأعم من «المعرفة» كذلك .

هذا هو المعنى الاصطلاحي الشائع لكلمة الحكمة ، ولكن الصوفية متذمّر مبكر استعملوا الحكمة في معنى خاص يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفى ويختلف من ناحية أخرى عنده ما ننظر إليه في صورة نظرتهم العامة في طبيعة المعرفة الإنسانية وطرق تحصيلها . ذلك أنهم قابلوا بين «الحكمة» و«الكتاب» مستندين إلى الآية الكريمة «كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة» (س ٢ آية ١٥١) وقالوا إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشريعة والأحكام ، أو ما سموه أحياناً «العلم الظاهر» ؛ والمراد بالحكمة تعاليم الباطنية التي اختص بها الرسول صلى الله عليه وسلم وورثتها ورثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن . وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفي وما يكشف للصوفية من حقائق الأشياء وممانى النسب . فكان لهم بذلك وجدوا أساساً لطريقهم في نصوص القرآن نفسه ، كما نسبوا علم هذه الطريقة إلى النبي وعدوا أنفسهم ورثة هذا العلم الحافظين له المختصين به .

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة - التي يوردها في عنوان كل فصل من فصوص كتابه - إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة الحمدلنية ، وأنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبي . وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذه الاسمين

وإنما يسمىهم «الكلام» بجمع الكلمة ومعناها عنده الإنسان الكامل أي الإنسان الذي حقق في وجوده كل معانى الكمال الإلهي ، وتحل فيه كل الصفات الإلهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه – لا في أرضه فحسب. وأليس هذه الكلم سوى الأنبياء والأولياء ، وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلام الله لأن المظاهر الخارجية لكلمة التكوين . « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنجد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مداداً » (من ١٨ آية ١٠٩) . والراد « بالكلم » هنا وفي سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخاصهم ، وعلى رأسهم جمِيعاً « الكلمة » التي هي الحقيقة الحمدية . والمؤلف نظرية خاصة في هذا الموضوع سنعرض لها في مواضعها من الكتاب . وينذهب القيصري في شرحه على الفصول (ص ٢) إلى أن لفظ « الكلمة » متصل بلفظ النفس ، وكما أن الكلمات التي تلفظ بها ليست إلا تعينات في ذات النفس الذي يخرج من أجواننا ، كذلك ليست كلمات الله إلا تعينات في النفس الرحمنى الذي يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود . ولكن نظرية ابن عربى في الكلمة أعمق من هذا وأبعد غوراً ، وهى كما سترى نظرية مقدمة تمت بصلات وثيقة إلى نظريات أخرى في الفلسفة اليونانية والرواقة واليهودية . (راجع أيضاً مقالى عن نظريات الإسلاميين في الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة ذياد سنة ١٩٣٤) .

ومن خصائص «الحكمة» التي أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول، ولهذا قال « منزل الحكم على قلوب الكلم » ، وفي هذا تميز صريح لها عن الفلسفة التي هي نتاج عقلى صرف . فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلمام وأداة المعرفة والرآءة التي تتجلى على صفحتها معانى الغيب . ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التي تنزل على قلوب الكلم

فأشار إلى العلم بأجدية الطريق الأئم . والطريق الأئم في مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم الذي تؤدي إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت مذاهبها ، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود . إذ ليس في الوجود سوى الله وأثاره ، ولا معبود إلا هو بمحلى من مجال المعبود على الإطلاق ، المحبوب على الإطلاق ، الجميل على الإطلاق وهو الله . هذا هو دين الحب الذي أشار إليه ابن عربي في قوله :

أدين بدين الحب أني توجهت ركابه فالدين ديني وإنما وفيه يقول أيضاً :

عقد الخلاائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه  
«مد المهم من خزائن الجود والكرم» .

المراد بالحمة الإرادة وهي الإقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه . فاحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالإدراك العقلي المنطق ، والفيض يدهمة الصوفي لاعقله . أما المراد بخزائن الجود والكرم فقد يكون أحد أمرين : الأول : العلم الباطن أو النبي الذي قال الصوفية إنه يفيض عليهم من مشكاة خاتم الرسل ، وبذلك يكون محمد صلى الله عليه وسلم أو الحقيقة الحمديّة أو روح محمد مبدأ كل كشف وإلهم ومصدر كل علم باطني ، وهذه بالفعل ناحية من نواحي نظرية ابن عربي في الكلمة .

الثاني : أن المراد بخزائن الجود والكرم الأسماء الإلهية التجلية في الموجودات على اختلاف أنواعها . فمحمد يعد المخلوقات بها لأنه هو وحده الظاهر الكامل لها جميعها – وبذلك استحق اسم عبد الله ، والله اسم جامع لمجموع الأسماء الإلهية – ولأن محمد أو حقيقة محمد واسطة أخلاق وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية . فهو بثابة المقل الأول في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبثابة المسيح في الفلسفة المسيحية وبثابة «المطاع» في فلسفة النزال . هذه أيضاً ناحية من نواحي نظرية المؤلف في «الكلمة» .

# الفصل الأول

(١) الكلمة الآدمية .

لا يقصد بأدم هنا آدم أبو البشر، وإنما الجنس البشري برمته : الإنسان من حيث هو إنسان أو الحقيقة الإنسانية . يدل على ذلك ما يورده المؤلف عن النشأة الإنسانية وأنها النشأة الوحيدة التي تتجلّى فيها الكمالات الإلهية في أعظم صورها ، وما يذكره من أمر خلافة الإنسان في الكون وفضله على الملائكة واستحقاقه مرتبة الخلافة دونهم ، وكلامه عن الكون الجامع والعالم الصغير الذي يقابله بالعالم الكبير ونحو ذلك .

(٢) «لَا شاءَ الْحَقُّ سَبَّحَاهُ . . . وَلَا تَجْلِيهِ لَهُ» .

«لَا» لا تشير إلى زمان لأن المشيئة الإلهية لا تتحقق بزمان دون آخر : ولكن المسألة تقرّيب للأذهان وشرح للحكمة الإلهية في ظهور الإنسان بالصورة التي ظهر بها . وقد شاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هذه الصورة ، لأن الذات الإلهية تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية غنية عن العالمين ، بل لأن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتقتصر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه . أليس ذلك الوجود إلا مظاهر تلك الأسماء وبمجاليها ؟ بل أليس الكون كاملاً يقول ابن عربي سوى الأسماء التي أطلقها الله على نفسه ؟ ولهذا قال «لَا شاءَ الْحَقُّ سَبَّحَاهُ من حيث أسماؤه الحسني الخ » أي لَا شاء ظهور الخلق عاماً وظهور الإنسان بوجه خاص وكانت هذه المشيئة من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته ، أظهر الوجود فيه عُرف ، وأظهر الإنسان فكان أعرف خلوق بربه . «كنت كنزًا مخفياً فأحببت أن أُعرَفَ

فخلقت الخلق فِيهِ عرْفُنِي » . هذا هو سر الخلق كما يقول به الحديث القدسي أو ما يدعى الصوفية أنه حديث قدسي .

فغاية الخلق إذن هي أَن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه ، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم . وليست رؤية الشيء نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كثرة لأن هذه الرؤية الثانية يعطيها المخل المظور فيه – أي تعطيها طبيعة المرأة . ففي العالم تجلّى الوجود الإلهي وبالعالم عرف صفات الله وأسماؤه أي عرفت ألوهيته . فتحن نعرفه في أنفسنا بقدر ما نعرف من حقيقة تلك النفوس وبقدر ما يتجلّى في تلك النفوس من صفات الكمال الإلهي : وهذا معنى قول القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

شاء الحق إذن أن يرى أعيان أسمائه – أي يرى تعينات هذه الأسماء في الوجود الخارجي ؟ وإن شئت قلت أن يرى عينه إذ ليست عينه سوى ذاته المصنفة بالأسماء ، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى النحو الذي ظهر عليه وكشف عن « السكرن المخفى » الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكن لم يكشف عنها في إطلاقها وتجدرها ، بل في تقييدها وتعينها .

شاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه – أو أن تظهر عينه – في صورة جامدة شاملة تمحض صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان ، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلى إلى أسفله كما سيتبين فيما بعد .

(٣) « ومن شأن الحكم الإلهي . . . والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس » .

هذا شروع في وصف ما يسميه ابن عربى بالخلق ، وفي الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كذهبه ، ولكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها بجراة للعرف ويقرأ فيها من المأني ما يشاء مما يتفق ومشبهه .

من شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيئة والاستعداد من الأمر الخلوقي

فتفيض عليه روح من الله عبر عنها في قصة خلق آدم بالنفح ؛ ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتهيئه لقبول الفيض الوجودي ما وجد . فكل محل تم فيه الاستعداد للوجود على نحو ما ، قبلَ روحًا إلهيًّا فوجد في العالم الخارجي على هذا النحو . أى أن روح الله سارية في الموجودات جميعها ، وليس الموجودات الخارجية سوى صور وأشباه اتصفت بصفة الوجود بفضل مريان تلك الروح الإلهية فيها .

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عرب يقول بثنائية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق : أو الوجود الظاهر والله . وليس في الحقيقة أثر للثنائية في مذهبـه . وكل ما يشعر بالثنائية يجب تفسيره على أنه اثنانية اعتبارية . فليس في الوجود - في نظره - إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سعيناها حقًا وفاعلاً وخالقاً ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سعيناها خالقاً وفانياً وخلوهاً . وليس على وجه التحقيق في مذهبـه خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، إذ يستحيل في اعتقاده الوجود عن العدم المحس . وإنما أصل كل وجود وسبـب كل وجود فيـض إلهي دائم (يعبر عنه أحياناً بالتجلي الإلهي ) يـعـد كل موجود في كل لحظة بـروح من الله فيـراـهـ النـاظـرـ في الصور المتعددة التي يـظـهـرـ فيها . ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربـي : تجلـ إلهـي دائمـ فيها لا يـحـصـيـ عددـهـ من صورـ الـمـوـجـودـاتـ ، وـتـغـيرـ دائمـ وـتـحـولـ فيـ الصـورـ فيـ كلـ آـنـ . ذلك هو الذي يـطـلـقـ عليهـ أـحـيـاناـ اسمـ «ـالـخـلـقـ الـجـدـيدـ»ـ ويـقـولـ إـنـهـ هوـ المـشـارـ إـلـيـهـ فيـ قولهـ تعالىـ «ـبـلـ هـمـ فـيـ لـبـسـ مـنـ خـلـقـ جـدـيدـ»ـ .

«ـ وـقـابـلـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ مـنـ فـيـضـهـ الـأـقـدـسـ»ـ :

القابل هو الصورة ، وقوابل الموجودات صورـهاـ المـقـوـلةـ الـتـيـ لـيـسـ لهاـ وـجـودـ عـيـنـيـ وإنـ كانـ لهاـ وـجـودـ غـيـبـيـ : فـهـيـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ وـجـودـاتـ مـمـكـنـةـ أـوـ وـجـودـاتـ بـالـقـوـةـ . وقد تـكـلـمـ ابنـ عـربـيـ عـنـ نـوـعـيـنـ مـنـ الـفـيـضـ إـلهـيـ : الـفـيـضـ الـأـقـدـسـ وـالـفـيـضـ الـقـدـسـ ، وـالـأـوـلـ مـاـبـقـ عـلـيـ الثـانـيـ فـيـ مـنـطـقـ النـظـامـ الـوـجـودـيـ لـاـ فـيـ الـوـاقـعـ ؛ـ إـذـ الـفـيـضـ الـأـقـدـسـ

هو تجلٍ الذات الأُحدية لنفسها في صور جميع المكنّات التي يتصرّف وجودها فيها بالقوة . فهو أول درجة من درجات التميّنات في طبيعة «الوجود المطلق» ، ولكنها تميّنات ممقوّلة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسيّة بل هي مجرّد قوابل للوجود . وهذه الحقائق الممقوّلة ، أو الصور الممقوّلة للمكنّات هي التي يطلق عليها ابن عربى اسم «الأعيان الثابتة» للموجودات وهي شيء أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجه . وسيأتي مزيد شرح لهذه الأعيان الثابتة في مواضع أخرى .

أما الفيض المقدس - وهو الذي يوصّف عادة باسم «التجلٍ الوجودي» أو تجلٍ الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعمول إلى العالم المحسوس : أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي . وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته . هذا هو سر القدر الذي يشير إليه المؤلف في الفصل السادس عشر وغيره وهو يذكّرنا في معنى نواحيه «بالانسجام الأزلي» الذي يتحدث عنه «لينتر» .

وكما قلنا إن الفيض المقدس هو تجلٍ الحق ذاته في الصور الممقوّلة للكائنات ، نستطيع أن نقول هنا إن الفيض المقدس هو تجلٍ الحق في صور أعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التميّن في طبيعة الوجود المطلق .

وقد تشير الكلمة «الفيض» إلى تأثير ابن عربى بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظام الفيوضات فيها؛ ولكن على الرغم من استعماله لكثير من مصطلحات هذه الفلسفة وأساليبها لازال تجد مذهبها الخاص قائمًا بنفسه متميّزاً عن هذه الفلسفة في أحسن صفاتها . ويكفى أن نقرر هنا أن مذهب ابن عربى صريح في القول بوحدة الوجود والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست مذهب وحيدة وجود بالمعنى الدقيق ؛ وأن

الفيوضات التي يتكلّم عنها ابن عربى ليست إلا تجلّيات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، في حين أنها في فلسفة أفلوطين سلسلة من الموجودات يفliest كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المطلول بعلمه .

(٤) « فكانت الملائكة له . . . العالم أعلاه وأسفله » .

لا اقتضت الإرادة الإلهية ظهور العالم ، أو ظهور مرآة للوجود يرى الحق فيها نفسه ، اقتضى الأمر جلاء تلك المرأة لتتحقق فيها معانى الرؤية فكان آدم (الإنسان) عين ذلك الجلاء : إذ لواه لظلت مرآة الوجود مظلمة معمقة لا ينعكس عليها كمال المدى فيرى أو يُعرف . ولغاية الخلق - كما قلنا - أن يعرف الله وتدرك آثاره وكلااته . وإذا عرفنا أن جلاء المرأة في لغة ابن عربى معناه كشف أسرار الوجود بنور العقل والقلب ، ولا يكون ذلك إلا للإنسان ، أدركنا منزلة الإنسان عنده من الله ومن الوجود عامة . فالإنسان من الله بمنزلة إنسان العين من العين ؟ وهو من الوجود قلب الوجود النابض وعقله المدرك لحقائقه .

وفي الإنسان قوى كثيرة روحية وحسية ، وكذلك في العالم مثل هذه القوى . وكل قوة سواء أكانت في الإنسان أم في العالم محجوبة بذاتها ، مسؤولة بنفسها لا ترى في الوجود أفضل منها . ولهذا الحجاب زعمت الملائكة أنهم أفضل من آدم فلم يسجدوا له . ولهذا الحجاب أيضاً عميت قوى الإنسان فلم تنظر كل منها إلى كلام الأخرى ولم تنظر إلى كلامات النشأة الإنسانية في جلتها ، وهي النشأة التي فيها - فيما يزعم أهلها - الأهلية لكل منصب عال ودرجة رفيعة عند الله .

ذلك لأن النشأة الإنسانية هي المظهر الأسنى للجمعية الإلهية التي هي أسماء الله وصفاته ، وفيها وحدتها تتجلى جميع الصفات التي توجد في العالم متفرقة في أجزائه . ففيها أولاً - ما يرجع إلى الجانب الإلهي : أي الذات الإلهية متصرفه بالأشياء . وثانياً - ما يرجع إلى حقيقة الحقائق - وهي بثابة العقل الأول في فلسفة

أفلاطين . أى فيها المقل الذى هو مظاهر العقل الإلهى السكلى .  
وثالثاً - ما يرجع إلى الطبيعة الكلية التى قبلت صور الوجود من أعلىه إلى  
أسفله .

ورابعاً - فيها فوق ذلك الناحية النصرية وهى الجسم البشري الراد بقوله « النسأة  
الحاملة لهذه الأوصاف . »

فن الإنسان جسم وطبيعة وعقل وروح : أو هو كان جسماً وطبيعاً وعاقلاً  
إلهياً . ولا يدانيه في هذه الصفات كائن آخر ولذلك استحق الخلافة عن الله واستحق  
أن يسمى العالم الأصغر .

وقد وضع شراح الفصوص على هذه الفقرة شروحًا كثيرة كلها غامضة  
ومضطربة لصعوبة النص والتلفظ وتعقده ، ولكن آثرت أن أقرأ النص وأفسره على  
النحو الآنى :

« فكل قوة منها (أى من قوى النسأة الإنسانية) محجوبة بنفسها لا ترى أفضل  
من ذاتها ، وأن فيها (أى ولا ترى أن فيها - أى في النسأة الإنسانية) فيما ترمى  
الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله ، لما عندها (أى عند النسأة  
الإنسانية) من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك (أى من الجمعية الإلهية) إلى الجناب  
الإلهي ، وإلى حقيقة الحقائق ، وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حضرت قوابيل  
العالم كلها - أعلىه وأسفله - في النسأة . (أى البدنية) الحاملة لهذه الأوصاف  
(الثلاثة) . »

(٥) « فلهمذا سئى إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم » .  
يستعمل ابن عربي كلمة « الرجمة » هنا بمعنى منح الله الوجود للأشياء . وهو  
يتكلم عن نوعين من الرجمة سيائى ذكرها في الفصل السادس عشر . وقد سبق أن  
ذكرنا أن الإنسان في نظره هو الغاية الفصوى من الخلق ، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه

النهاية لأن الله خلق العالم لكي يُعرف ، والإنسان وحده هو الذي يُعرفه المعرفة اللاكتمة به والمعرفة الكلاملة . ومن هنا ندرك من كون الإنسان سبباً في تزول الرجمة بكل مخلوق - أو سبباً في وجود كل مخلوق ؛ لأن الكمال الإلهي الذي شاء الله أن يُعرف والذى لا يُعرفه حق معرفته إلا الإنسان، لا يدرك إلا في العالم وفي الإنسان تماماً : يدرك تفصيلاً في الأول وجملة في الثاني . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الإنسان علة في وجود هذا الكون .

(٦) « فهو الإنسان الحادث الأزلي . . . والكلمة الفاصلة الجامدة »

في الإنسان الذي أسلفنا وصفه ناحيتان : ناحية حادثة وهي ما يتصل منه بالصورة البدنية المنصرية ، وناحية أزلية أبدية ، وهي ما يتصل منه بالجانب الإلهي . فهو حق وخلق ، وقد تم وحدت وسرمدى وفانٍ وما إلى ذلك من صفات الأضداد . وقد جمع الإنسان - بل كل ما في الوجود - بين صفات الأضداد هذه من أجل أن فيه الناحيتين : اللاهوتية والناسانية . وهذه الفكرة من الأفكار الأساسية في مذهب ابن عربي لا يكاد يغفل ذكرها في كل فصل من فصول كتابه ؛ بل عليها يقوم كل مذهب في وحدة الوجود .

أما كون الإنسان « الكلمة الفاصلة الجامدة » فلأنه يقف حدأً فاصلاً بين الله والعالم لأنّه صورة الله والمعلم هو المرأة التي تُنعكس عليها هذه الصورة ، والله هو الذات التي الإنسان صورة لها . ولهذا يطلق عليه ابن عربي أحياناً - أو بعبارة أدق - يطلق على الإنسان الكلامل لا مطلق إنسان - إسم البرزخ وهو اسم يظهر أنه استمرارة من فلسفة فيلون اليهودي الإسكندرى لأن فيلون يصف الإنسان بهذا الوصف . وأما كونه « كلمة جامدة » فلا أنه يجمع في نفسه - كما قلنا - كل الأسماء الإلهية بمعنى أنه مجلّى لها .

(٧) « فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكلامل . . . أبداً »

ليس الإنسان - الإنسان الكامل - هو الملة الفائمة من الوجود فحسب، بل هو الحافظ للوجود والسبب في استمراره. أما أنه الملة الفائمة من الوجود فقد شرحته، وأما كونه سبب استمرار الوجود فلأن الملة إذا وجدت وجد ملولها وإذا انعدمت انعدم ملولها الخاص ، فإذا زال الإنسان من العالم ، وهو المقصود بالذات من خلق العالم ، لزم أن يزول العالم : أى لزم أن تتحلل الصور الكونية وترجع إلى أصلها وهو الذات الإلهية الواحدة. وهذا معنى قول المؤلف « وانقل الأمر إلى الآخرة » إذ المراد بالآخرة ذات الحق التي عنها صدر كل شيء وإليها يرجع كل شيء ؛ وبالدنيا ، العالم الخارجي : عالم الظواهر. وخلاصة الفقرة أنه إذا زالت علة ظهور الحق في صور الوجود زال العالم الذي هو مجموع هذه المصور وبقيت الذات الإلهية وحدها غير ظاهرة في شيء ولا معروفة لأحد .

(٨) « وليس للملائكة جماعة آدم . . . . تقدس آدم » .

ليس للملائكة جماعة آدم لأنهم لا تمثل فيهم جميع الأسماء الإلهية التي تمثل في الجنس البشري . ولذلك لما علّم الله آدم الأسماء كلها - وعلم هنا مأخوذه يعني أظهرها فيه - وجعله خليفة عنه في أرضه ، أنكر الملائكة الذين لم يدركوا سر ذلك الأمر منزلة آدم وقالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ؟ »

وكل شيء في الوجود يسبح الله ويقدسه بحسب منزلته من الوجود وبحسب ما أودع الله فيه من مظاهر أسمائه ، لأن التسبيح والتقدیس هنا ليس معناهما إلا إظهار السُّكَالِ الإلهي الذي يتجلّى في الوجود بمقتضى طبيعة الوجود نفسه . ولذلك قال تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بهم الله ولَكُنْ لَا تفهُمُونَ تسبِّحُهُمْ » لأن الشيء لا يفهه تسبيح غيره وتقدیسه الله إلا إذا كان ذلك التبرير ماثلا له في طبيعته ؛ ولماذا لم تفهه الملائكة تسبيح آدم ولا تقدیسه ، ولا هي سبّحت الله وقدسته تسبيح آدم وتقدیسه .

وَكُلًا كَانَ الْكَائِنُ أَعْلَى دَرْجَةً فِي الْوُجُودِ مِنْ غَيْرِهِ، أَيْ كَلَا كَانَ مَظَاهِرًا لِمُسْدَدٍ أَكْبَرٌ مِنْ صَفَاتِ اللَّهِ وَأَسْمَائِهِ، كَانَ أَعْظَمُ فِي تَسْبِيهِهِ وَتَقْدِيسِهِ اللَّهُ . . . وَالإِنْسَانُ مِنْ بَيْنِ الْكَائِنَاتِ كُلُّهَا هُوَ الَّذِي يَسْبِحُ اللَّهُ وَيَقْدِسُهُ أَعْلَى مَرَاتِبِ التَّسْبِيحِ وَالتَّقْدِيسِ، لِأَنَّهُ مَظَاهِرُ الْكَلَالَاتِ الْإِلهِيَّةِ جَمِيعِهَا .

غَيْرُ أَنْ مَا يُسَمِّيهِ ابْنُ عَرَبِيِّ «كَلَالًا» يُجِبُ أَلَا يَفْهَمُ مِنْهُ الْكَمالُ الْخَلُقِيُّ وَحْدَهُ؛  
بَلِ الْكَمالُ عِنْدَهُ كُلُّ صَفَةٍ وَجُودِيَّةٍ، أَوْ كُلُّ صَفَةٍ تَحْقِيقُ الْوُجُودَ فِي نَاحِيَةٍ مِنْ نَوَاحِيهِ  
مُوَاءً أَكَانَتِ الصَّفَةُ أَخْلَاقِيَّةً أَمْ غَيْرَ أَخْلَاقِيَّةً، خَيْرًا أَمْ شَرًّا . . . فَالطَّاعَةُ مِنَ الْعَبْدِ  
كَلَالٌ وَهِيَ مِنْ مَظَاهِرِ اسْمِ النَّعْمَ وَاسْمِ الرَّحْمَنِ أَوْ مَا شَاكَلُوهُ مِنْ أَسْمَاءِ الْجَمَالِ .  
وَالْمُحْسِنَةُ مِنَ الْعَبْدِ كَلَالٌ أَيْضًا لِأَنَّهَا صَفَةٌ وَجُودِيَّةٌ وَهِيَ مِنْ مَظَاهِرِ اسْمِ الْجَبَارِ أَوْ التَّنَقِيمِ  
أَوْ الْمَعْذِبِ أَوْ مَا شَاكَلُوهُ . . . وَمِنْ هَنَا كَانَتِ الطَّبِيعَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ أَكَلَالًا مِنْ طَبِيعَةِ الْمَلَائِكَةِ  
لِأَنَّهَا تَحْقِيقٌ مِنْ مَعْنَى الْوُجُودِ مَا لَا تَحْقِيقُهُ الطَّبِيعَةُ الْمَلَائِكِيَّةُ . . . فَطَبِيعَةُ الْإِنْسَانِ بَدْنِيَّةٌ  
رُوحِيَّةٌ مَعَّاً، وَطَبِيعَةُ الْمَلَائِكَةِ رُوحِيَّةٌ فَقَطُّ .

فَارِنُ الْفُصُّ السَّابِعُ عَشَرُ فِي شَرْحِ الْمُؤْلِفِ لِلْآيَةِ «إِنْ مَنْ شَاءَ إِلَّا يَسْبِحُ  
بِحَمْدِهِ» (مِنْ ١٧ آيَةً ٤٤) .

(٩) «أَعْلَمُ أَنَّ الْأَمْرَ الْكَلَالِيَّةِ . . . فَهُوَ بَاطِنَةٌ لَا تَزَالُ عَنِ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ» .  
الْأَمْرُ الْكَلَالِيُّ هِيَ الْمَقْوِلَاتُ أَوِ الْمُثُلُ فِي فَلَسْفِهِ أَفْلَاطُونُ، وَالْمَرَادُ بِهَا هُنَّ الْصَّفَاتُ  
الْإِلهِيَّةُ الْمُجْبِلَةُ فِي الْخَلْقِ عَلَى نَسْبٍ مُتَفَوِّتَةٍ . . . وَلَا يَنْعَلَمُ رَأْيُ خَاصٍ فِي وجُودِهَا  
يُخْتَلِفُ تَعَامِلًا عَنْ رَأْيِ أَفْلَاطُونِ فِي الْمُثُلِ . . . فَالْأَمْرُ الْكَلَالِيُّ فِي مَذْهَبِهِ مَعْانِيْ عَقْلِيَّةٍ  
لِيُسْـ لِمَا وَجُودُ عَيْنِيِّ - أَيْ خَارِجِيِّ - مُسْتَقْلٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَمَّا حُكِمَ فِيهَا وَنَسْبَةً  
إِلَيْهَا، وَلَكِنَّ لَمَّا أَثْرَأَ فِي كُلِّ مَا لَهُ وَجُودُ عَيْنِيِّ . . . وَقَوْلُهُ «فَهُوَ بَاطِنَةٌ لَا تَزَالُ عَنِ الْوُجُودِ  
الْعَيْنِيِّ» يُعْكِنُ قِرَاءَتَهُ فَهُوَ بَاطِنَةٌ لَا تَزَالُ (بِفَتْحِ تَاءِ تَرَالْ) أَيْ فَهُوَ بَاطِنَةٌ  
عَنِ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ لَا تَرَالْ كَذَلِكَ . . . وَيُعْكِنُ قِرَاءَتَهُ لَا تَرَالْ (بِضمِّ التَّاءِ) أَيْ لَا تَنْعُجِي

أو لا تفارق الوجود العيني . أى أن السكى إن كان له وجود خارجي فوجوده في أفراده لا يفارقها .

ونسبة الأمر السكى إلى أفراده نسبة واحدة سواء كان المتصف به شيئاً مؤقتاً أم غير مؤقت ، حادثاً أم قدماً . فنسبة العلم مثلاً إلى جميع من يتضمنون به واحدة إذ يقول في كل من اتصف بالعلم إنه عالم ، وكذلك يقول في الحياة وفي الإرادة . ولكن الأمر السكى من ناحية أخرى يعود إليه حكم من الموجودات العينية التي يتحقق فيها بحسب طبيعة تلك الموجودات ؟ فيوصف بالقدم إذا اتصف به القديم وبالحدث إذا اتصف به الحادث .

(١٠) « ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ماقلناه ... إلا الوجوب الذاتي » :

ما شرح معنى المحدث (والمراد به العالم) وأنه هو المكن المفترض في وجوده إلى غيره لا الذي له أولية في الزمان ، أخذ يشرح الصلة بينه وبين محدثه الذي هو واجب الوجود . فقال إن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدث لذاته ، ولذا كان المحدث واجب الوجود بغيره . واقتضت طبيعة واجب الوجود كذلك أن يكون المحدث (العالم) على صورة من أوجده فيظهر فيه كل شيء من اسم وصفه عدا وجوب الوجود الذاتي وهي الصفة التي انفرد بها الله .

ولما كان العالم صورة واجب الوجود بهذه المعنى أحالنا الله في العلم به على النظر في الحادث بما فيه أنفسنا ، وبذلك عرفناه واستدللنا بأنفسنا عليه . وهنا يصل ابن عربي إلى النقطة الختامية في هذا الموضوع ويخرج مرة أخرى على مذهبة في وحدة الوجود فيقول « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي ». بل إن الأنبياء أنفسهم (السنّة التراجم) يصفون الله بهذه الأوصاف ويصف هو نفسه لنا بها أو بنا ، فتحن صفاته لأننا مظهره ، وعلمنا به علمنا بنا ومننا ، لأننا نراه في المرأة ، ويستحيل علينا أن نراه بدونها ، والمرأة العالم الذي نحن جزء منه .

(١١) « فَهَذَا صِحٌّ لِلْأَزْلِ وَالْقُدْمِ ... فِي عَيْنِ آخْرِيْتِهِ » :

ظَهَرَ مَا تَقْدِمُ أَنَّ الْحَقَّ وَالْخَلْقَ وَجْهَانَ لِشَيْءٍ وَاحِدٌ هُوَ الْحَقِيقَةُ الْمُطْلَقَةُ أَوُ الْوِجْدَوْدُ  
الْمُطْلَقُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا فِي وَجْبِ الْوِجْدَوْدِ الَّذِي يَتَصَفُّ بِهِ الْحَقُّ، وَإِمْكَانِ الْوِجْدَوْدِ أَوِ  
الْاِنْقَارِ الدَّازِنِ الَّذِي هُوَ مِنْ طَبِيعَةِ الْخَلْقِ. وَعِنْ وَجْبِ الْوِجْدَوْدِ تَنْفَرِعُ كُلُّ الصَّفَاتِ  
الَّتِي يَتَمْيِيزُ بِهَا الْحَقُّ عَنِ الْخَلْقِ كَالْقُدْمِ وَالْأَزْلِيَّةِ وَالْأَبْدِيَّةِ وَغَيْرَهَا .

فَالْحَقُّ قَدِيمٌ أَيْ لَا أَوْلَى لِوِجْدَوْدِهِ لَأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْمُسْبُوقَيْةُ بِالْعَدْمِ . فَهَذَا مَعْنَى  
مِنْ مَعْنَى الْأُولَى إِنْفِيْعَهُ . وَلَكِنَّهُ يَصْفُ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ الْأَوْلَى وَالْآخِرُ فَلَا بدَّ أَنْ يَكُونَ  
الْمَرَادُ بِالْأُولَى هُنَا أَنَّهُ مِبْدَأُ الْوِجْدَوْدِ وَالْأَصْلُ الَّذِي صَدَرَ عَنْهُ كُلُّ وِجْدَوْدٍ ، كَمَا أَنَّ الْمَرَادُ  
بِالْآخِرَةِ رَجُوعٌ كُلُّ مَوْجُودٍ فِي آخِرِ الْأُمْرِ إِلَيْهِ كَمَا قَالَ « وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأُمْرُ كُلُّهُ ».  
وَلِهَذَا قَالَ الْمُؤْلِفُ « فَهُوَ الْأَوْلَى فِي عَيْنِ آخْرِيْتِهِ » أَيْ أَنَّ أُولَيْتِهِ وَآخْرِيْتِهِ يَرْجِعُانِ إِلَى  
سَبْبِ وَاحِدٍ هُوَ اِنْقَارُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَيْهِ . فَالْأَزْلُ وَالْأَبْدُ إِذْنُ مِنْ صَفَاتِ الْوَاحِدِ الْخَلْقِ  
وَحْدَهُ؛ وَالْوِجْدَوْدُ الزَّمَانِيُّ الْمَحْدُودُ مِنْ صَفَاتِ الْكَثْرَةِ . وَلَا يَعْكُنُ أَنْ تَكُونَ أُولَى  
الْحَقِّ تَعَالَى مِثْلُ أُولَى الْوِجْدَوْدِ الْمَقِيدِ بِمَعْنَى اِفْتَتَاحِ الْوِجْدَوْدِ عَنِ الْعَدْمِ، وَإِلَّا لِيُصَدِّقَ عَلَيْهِ  
أَنْ يَكُونَ آخِرًا لِأَنَّ الْآخِرَةَ حِينَئِذٍ تَكُونُ بِمَعْنَى آخِرَةِ الْمَوْجُودَاتِ الْمَقِيدَةِ أَيْضًا  
وَالْمَوْجُودَاتِ الْمَقِيدَةِ أَوِ الْمَكَنَاتِ غَيْرِ مَتَاهِيَّةِ .

(١٢) « فَالْعَالَمُ بَيْنَ كَثِيفٍ وَلَطِيفٍ وَهُوَ عَيْنُ الْحِجَابِ عَلَيْ نَفْسِهِ ، فَلَا يَدْرِكُ  
الْحَقُّ إِدْرَاكَ نَفْسِهِ » .

فِي الْعَالَمِ أَجْسَامٌ وَأَرْوَاحٌ وَهِيَ الْمَرَادَةُ بِالْكَثِيفِ وَالْلَّطِيفِ؛ وَكُلُّهَا حُجْبٌ تَسْتَرُ  
الذَّاتَ الْإِلهِيَّةَ وَتَعْنَمُهَا مِنَ الظَّهُورِ عَارِيَّةً عَنِ كُلِّ تَعْيَنٍ ، كَمَا تَحْوِلُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ إِدْرَاكِنَا  
الذَّاتَ عَلَى حَقِيقَتِهَا . وَقَدْ اسْتَشْهِدَ الصَّوْفِيَّةُ فِي هَذَا الْمَعْنَى بِمَحْدِيثٍ كَثِيرًا مَا رَدَدَهُ  
وَذَهَبَوا فِي تَأْوِيلِهِ كُلُّ مَذْهَبٍ وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظَلَمَةٍ لَوْ كَشَفْهَا  
لَأَحْرَقَتْ سُبُّحَاتَ وَجْهَهُ ما اَنْهَى إِلَيْهِ الْبَصَرَ مِنْ خَلْقِهِ ». قَالَ أَحْمَادٌ وَحْدَةُ الْوِجْدَوْدِ

### الرَّادُ بِالْوَجْهِ الْإِلَهِيِّ وَبِالْحِجْبِ التَّعْيِنَاتِ الْكُونِيَّةِ .

فِي الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ صُورَةُ اللَّهِ هُوَ عَيْنُ الْحِجَابِ الَّذِي يَسْتَرُ اللَّهَ ، وَلَا يَدْرِكُ الْعَالَمُ مِنْ اللَّهِ إِلَّا بِعِقْدَارِ مَا يَتَجَلِّ فِيهِ مِنْ أَسْرَارِ الْحَقِّ . وَلَهُذَا لَا يَدْرِكُ شَيْءًا مِنْ الْعَالَمِ الْحَقِّ كَمَا يَدْرِكُ الْحَقُّ نَفْسَهُ . وَهَذَا اعْتِرَافٌ صَرِيحٌ مِنْ ابْنِ عَرْبٍ بِأَنَّ الْوِجْدَوْ الْمُطْلَقَ بَعِيدٌ مِنَ النَّالِ حَتَّىٰ عَلَىٰ ذُوقِ الصَّوْفِ ، وَمِنْهُ يَتَبَيَّنُ أَنَّ دُعَوَاهُ فِي وَحْدَةِ الْوِجْدَوْ لَا تَقْوِيمٌ عَلَىٰ الْكَشْفِ وَالْاسْتِدَلَالِ ، وَإِنَّمَا هُوَ فَرْضٌ افْتَرَضَهُ وَعَجَزَ عَنْ تَأْيِيدهِ . وَقَدْ يَقَالُ إِنَّ الرَّادَ بِالْعَالَمِ «الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» لَا إِنْسَانٌ وَإِنَّ إِنْسَانَ وَحْدَهُ هُوَ الَّذِي يَسْتَطِعُ إِدْرَاكُ الْحَقِّ وَإِدْرَاكُ الْوَحْدَةِ الْوِجْدَوْيَةِ لِأَنَّهُ الصُّورَةُ الْكَامِلَةُ لِلْوِجْدَوْ . وَلَكِنَّ ابْنَ عَرْبَ أَمْيَلَ إِلَى الْأَخْذِ بِالْمَعْنَىِ الْأَوَّلِ . لَا فِي كَثَرِ إِنْسَانٍ مِنْ عَقَالَهُ وَلَا تَخْلُصُ لَهُ مِنْ صُورَتِهِ إِلَّا بِالْوَرْتِ : وَمَا دَامَ فِي تَمِيِّنِهِ ، وَمَا دَامَتْ لَهُ إِيَّاهُ تَمِيِّزَهُ عَنْ غَيْرِهِ فَهُوَ عَاجِزٌ عَنْ إِدْرَاكِ الْحَقِّ وَالْوَصْوَلِ إِلَيْهِ . وَاهْدَأُ أَبْجُعَ الصَّوْفَيَّةِ عَلَىٰ ضَرُورَةِ الْعَمَلِ لِرَفْعِ ذَلِكَ الْحِجَابِ - حِجَابَ الْإِيَّاهِ ، وَجَمَلُوا غَايَةً طَرِيقَتِهِمُ الْفَنَاءَ عَنِ الصَّفَاتِ الْبَشَرِيَّةِ الْمُشَارِ إِلَيْهَا بِالْإِيَّاهِ .

قَالَ الْحَسِينُ بْنُ مُنْصُورَ الْمَلاَجَ وَقَدْ أَشْقَاهُ عَذَابَ الْحِجَابِ .

بَيْنِي وَبِنِيكَ إِيَّاهُ يَنْازِعُنِي فَارْفَعْ بِفَضْلِكَ إِيَّاهِي مِنَ الْبَيْنِ  
وَلَكِنَّ الْمَلاَجَ كَانَ حَلَوْيَاً - لَمْ يَكُنْ مِنْ أَصْحَابِ وَحْدَةِ الْوِجْدَوْ - فَهُوَ يَطْلُبُ  
مِنْ صَفَاتِهِ الَّتِي يَشْعُرُ أَنَّهَا عَائِقٌ لَهُ دُونَ الْوَصْوَلِ إِلَى اللَّهِ وَحَلْوَلِ الصَّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَيْهَا .  
وَهَذَا مَعْنَىٰ لَا يَرْمِي إِلَيْهِ أَصْحَابُ وَحْدَةِ الْوِجْدَوْ عِنْدَ مَا يَتَكَلَّمُونَ عَنِ الْفَنَاءِ ، بَلِ الْفَنَاءِ  
عِنْدَهُمْ حَالٌ يَتَحَقَّقُ فِيهَا الصَّوْفَيَّةُ مِنْ أَحَادِيدِ مَوْجُودٍ بِالْفَعْلِ كَانَ قَدْ حَبَّبَهُ عَنْهُ اسْتِغْفَالُهُ  
بِإِيَّاهِهِ : فَلِيُسِّ فِي الْأَمْرِ فِي زَعْمِهِمْ تَحُولُ فِي الصَّفَاتِ وَلَا صِرْوَرَةُ وَلَا حَلُولُ ، وَإِنَّمَا  
هُوَ تَحْقِيقٌ مِنْ زَوَالِ الصُّورِ الْفَانِيَّةِ وَبَقاءِ الْذَّاتِ الْأَبْدِيَّةِ . أَمَّا حَقِيقَةُ هَذِهِ الْذَّاتِ الْمُطْلَقَةِ  
فَلَا يَرِقُ إِلَيْهَا إِنْسَانٌ أَيْمَانًا كَانَ . وَابْنُ عَرْبٍ صَرِيحٌ فِي هَذَا كُلَّ الْصَّرَاطِحَ حِيثُ يَقُولُ :

« فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدَّم للحادث في ذلك » (الفصل الأول) .

(١٣) « فالكل مفتقر ما الكل مستغني » إلى آخر الآيات :

الراد بالكل الحق والخلق أو الله والعالم . والكل في نظره مفتقر لأن الحق والخلق فجهان لحقيقة واحدة مفتقر كل واحد من وجهيهما إلى الآخر . أما افتقارخلق إلى الحق فظاهر إذ قد بینا أن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق : فبالحق وجوده ومن الحق يستمد ذلك الوجود على الدوام . ولو لا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم ؛ أو كما يقول المؤلف « لو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة » ما كان العالم وجود . وقد ذكرنا أيضاً أن العالم من ناحية أخرى ليس إلا الصفات والأسماء الإلهية التي وصف الحق بها نفسه ووصفناه نحن بها . فليس العالم وجود ، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق . أما افتقار الحق إلى الخلق - ويقصد ابن عربي بالحق الله لا الذات الإلهية المجردة عن كل وصف وكل نسبة ( وهي التي تردد في فلسفة أفلوطين « الواحد ) - فراجع إلى أن الحق من الأسماء والصفات مالا يتحقق إلا عن طريق العالم الذي هو مظهرها . ولو لا هذا المظهر الاستئنافي والصفاقني لظل الحق ذلك « الكنز الحق » الذي أشار إليه الحديث القدسى الذى أسلفنا ذكره . فالافتقار من الخلق إلى الحق ومن الحق إلى الخلق في نظر ابن عربي حقيقة لا كنایة فيها . ولكنها يصف الحق أحياناً بأنه الغنى على الإطلاق ، وبهذا يقصد الذات الإلهية المارة عن الصفات والأسماء ؛ وهذا ما أشار إليه البيت الثانى .

(١٤) « قوله « اتقوا ربكم » : اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم . . . أدباء عالين » .

مهما يكن التفسير الذى نأخذ به فى شرح هذه العبارة ، فإن كلتى « اتقوا » و « ربكم » ليستا مستعملتين فى معنיהם الماديين . « اتقوا » مأخوذة من الواقية

لامن التقوى، والرب مأخذ بمعنى الاسم الإلهي أو الأسماء الإلهية الظاهرة في مجل من مجال الوجود . ورب كل موجود هو الاسم الإلهي الظاهر فيه على ما سينه المؤلف في الفصل الإسماعيلي . أما قوله «اجملوا ما ظهر منكم وقاية لربكم» الخ فيمكن فهمه بمعنىين : الأول اجملوا الصورة التي هي مجل الاسم الإلهي وقاية لذلك الاسم فإنه لا وجود للاسم ولا معنى له إلا بها ، ولا تنسوا أن الاسم الإلهي أيضاً وقاية للصورة إذ لا وجود لها إلا به . والمعنى الثاني - وهو أدنى إلى الراد وأكثر تفصياً مع بقية الفقرة - أن يقال إن الصورة الخارجية للإنسان هي جسمه وهو المشار إليه بقوله «ما ظهر» والصورة الباطنية له هي ذلك الجزء الإلهي فيه تقوم صورته وهو المعب عنه بالرب . فالمراد أن ينسب الإنسان كل الصفات البدنية إلى البدن وحده وبذلك يبق ربه لأن صفات البدن ذميمة ، وقصر الوصف بها على البدن وقاية للرب . وأن ينسب كل الصفات الروحية إلى الصورة الباطنية ( وهي الرب ) وفي هذا وقاية للبدن ، لأن صفات الرب صفات حمد أو مدح ، ومن له صفات الحمد يتحتمى به من له صفات الذم . ومعنى العبارة كلها : إن كان ذم فأنسبوه لأنفسكم واحموا الله منه ؛ وإن كان مدح فأنسبوه إلى الله ( الذي هو فيكم ) واحتموا به . ولذلك قال المؤلف «فكونوا وقاية في الذم واجملوه وقاية لكم في الحمد » .

## الفصل الثاني

(١) «شيت» .

رأينا في الفصل السابق أن المراد بـأَدَم هو الصورة الإلهية الجامحة لكل حفائط الوجود؛ وأن الحق سبحانه لما أحب أن يُعرف تجلّ لنفسه في نفسه في هذه الصورة التي كانت له بمنابعه الرأة ورأى جميع كلاماته فيها جعلها النهاية من الوجود وخلق العالم الأكبر من أجلها . فـأَدَم بهذا المعنى هو الحق متجلياً بصورة العالم العقول وحاوياً في نفسه جميع صفات عالم المكائن .

وهنا نرى ابن عربي يرمي بشيء ابن آدم إلى تجلي آخر للحق : وهو تجلّيه في صورة المبدأ الخالق الذي يمنح الوجود لكل موجود - أو باصطلاح المؤلف - يظهر في وجود كل موجود . ولما كان من طبيعة الحق أن يخلق - أي أن الخالق فعل ضروري له - والخلق هنا معناه الظهور بالوجود لا الإيجاد من العدم - كان هذا التجلي الثاني - نتيجة لازمة عن التجلي الأول كـأن الابن نتيجة طبيعية لازمة للأب .

وليس الخلق إيجاداً من عدم كما قلنا وإنما هو ظهور أو خروج أو تجلّ : ولذلك اختار له المؤلف كلمة النفع أو النفع وسي حركة شيت بالحركة النفعية . وكلمة النفع أو النفع تشير إلى خروج شيء من شيء أو فيض شيء عن شيء . أما الوجود ذاته الذي ينبعه الحق لأعيان الموجودات فـكثيراً ما يشار إليه «بنفس الرحمن» أو «النفس الرحمنى» ومن هنا جاء استعمال الرجمة بمعنى منح الوجود .

(٢) «المطابا والمنج الإلهية» .

ماذا تكون المطابا والمنج التي يهبها الله العالم في مذهب يقول بوحدة الوجود

سوى الذات الإلهية وصفاتها؟ فذاته تعالى سارية في ذات جميع الموجودات، وصفاته هي الصور الأولى المعنونة في صفات العالم الخارجي . لهذا قسم المؤلف الطابا والمنح إلى ذاتية واسعائية . ويستوى في مذهب كهذا أن يسأل العبد ربه أن ينفعه كيت وكيت من صفات الوجود بأن يتجلّى له فيها وأن لا يسأل ؟ فإن الحق يتجلّى في كل موجود بحسب الاستعداد الأزلي لذلك الموجود لا يغير من ذلك سؤال ولا دعاء . وكل موجود له عينه الثابتة في الأزل يظهر وجوده الخارجي بمقتضاهما . هذاهو القانون العام في فلسفة ابن عربي لا يتحول عنده قيد شمرة مهما اختلفت الأساليب التي يعبر بها عنه . من الجهل إذن السؤال أو الدعاء، فإن كل شيء قد قدر أولاً وسيكون على نحو ما قدر : طاعة أو معصية ؛ خيراً أو شراً ؛ حسناً أو قبحاً ؛ اللهم إلا إذا قدر كذلك أن شيئاً ما لا ينتمي إلا بالسؤال أو الدعاء . أما الصوفى الكامل فلا يسأل شيئاً بل يراقب قلبه في كل آن ليقف على مدى استعداده الروحي ، لأن قلب الصوفى – وهو مرآته التي يرى فيها تجلّى الحق – يتغير في كل لحظة مع تغير التجلّى الإلهي . واللحظة التي يكون فيها الصوفى حاضراً بقلبه مع الله ويدرك فيها ناحية من نواحي استعداده الروحي هي التي يسميها الصوفية « الوقت » . ولذلك قالوا : الصوفى يحكم وقته ، والصوفى ابن وقته .

ومن الصوفية – وهم الصنف الأدنى – من يسأل لا للاستعجال ولا غيره وإنما امتناعاً لأمر الله في قوله « ادعوني أستجب لكم » : وليس المراد بالاستجابة منح الشيء المسئول فيه دائماً ؛ فإن المسئول فيه لا يتحقق إلا إذا اقتضته طبيعة الشيء نفسه ووافق السؤال فيه الوقت المقدر له . أما إذا اختلف الوقت فلا استجابة إلا الاستجابة بلفظ « لبيك » التي يفرق ابن عربي بينها وبين الاستجابة الحقيقة التي يلزم عنها منح المطلوب .

(٣) « فالاستعداد أخفي سؤال » ،

ذكر المؤلف ثلاثة أنواع من السؤال: السؤال باللفظ أو الدعاء؛ والسؤال بال الحال؛ والسؤال بالاستعداد. أما السؤال باللفظ فقد شرحته وبيننا أنه لا أثر له مطلقاً في الإجابة عن المسئول. وأما السؤال بالحال فراجع في الحقيقة إلى السؤال بالاستعداد؛ فإن الحال التي تطلب شيئاً ما تتوقف على طبيعة استعداد صاحبها؛ فلحال الصحة أو المرض مثلاً مطالب، ولكن الصحة والمرض يتوقفان على طبيعة الصحيح والريض. فلم يبق بعد السؤال باللفظ إذن إلا السؤال بالاستعداد: أي ما تتطلبه طبيعة كل موجود من صفات الوجود. هذا هو السؤال بالمعنى الصحيح؛ وهذا هو السؤال الذي يستجيب له الحق استجابة حقيقة. فإذا قدر لشيء ما أولاً أن يكون على نحو ما من الوجود وطلبت طبيعة ذلك الشيء ما قدر لها، تحقق في الحال ما طلبت. وليس ما يجري من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذلك.

هنا تظهر جبرية ابن عربي واضحة جلية. ولكنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة، بل هي نوع من الانسجام الأزلي Pre-established harmony الذي قال به لينيتر. كأنها ليست الجبرية التي قال بها غير ابن عربي من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربي فيدين بحقيقة وجودية واحدة. نظام الوجود القائم وما طبع في جيلته من القوانين التي هي في واقع الأمر قوانين إلهية وطبيعية معاً، كل ذلك هو الذي يقرر مصير العالم في أية لحظة من لحظاته. وهذه التزعة أقرب ما تكون إلى تزعة الواقعية في إيمانهم. أما النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية، فالرضا المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولة الصوف التخلص - ما أمكنه - من ربة العبودية الشخصية، ليتحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق.

(٤) « ومن هنا يقول الله تعالى « حتى نعلم » ... الكشف والوجود ». .

تشعر العبارة « حتى نعلم » - إذا أخذت على ظاهرها - بأن علم الله بالأشياء غير

أزلى لأنه متعلق بال موجودات الكائنة الفاسدة الموجودة في الزمان والمكان . وقد حاول بعض التكلميين نفي هذا عن العلم الإلهي بأن نسبوا الحدوث في العلم للتعلق لا للعلم نفسه . أما العلم الإلهي فهو قديم . ولكن ابن عربي يرد عليهم في هذه النقطة بقوله لهم أنبتوها صفة العلم زائدة على الذات الإلهية وجعلوا تعلق العلم بالمعلوم المسلم لا للذات . ولكن الذات وصفاتها ثانية واحد في نظر المحققين أمثاله ( وفي نظر العزّلية أيضاً ) ؛ فالتعلق للذات المتصف بالعلم لا للعلم . وكذلك الحال في القدرة والإرادة والصفات الأخرى . فإذا قيل تعلق علم الله بكثرة وكمية كان معنى ذلك تعلقت الذات الإلهية المتصف بالعلم بكثرة وكمية . ولكن ذات الحق هي في الواقع - في مذهبه - ذات المعلوم : وعلى ذلك لا يرى أن الحق يكتسب علماً بالمعلوم عند ما يظهر ذلك المعلوم في الوجود ، كما لا يرى بعدنية زمانية في العلم الإلهي ، وإن افترض قبلية وبعدية اعتبارية في الذات الإلهية التي تصورت على أنها كانت ثم أصبحت . فعلم الله بالأشياء في العالم العقلي هو علمه بأعيانها الثابتة التي هي ذاته المفصلة في علمه . أي هي علمه بذاته في هذا المقام . وعلمه تعالى بال موجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشقاً له في صفحة الوجود : أو هو علم بذاته متجلياً في أعيان الموجودات ، فالبعدية موجودة بهذا المعنى . وعليه يلزم أن نفهم « حتى نعلم » على ظاهرها وألا توغلها .

(٥) « والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا في الفتوحات المكية » .

الأمر الذي قد بینه هو أن الحق سبحانه قد منح من ذاته وصفاته كل موجود ذي ذات وصفات . وهذا هو التجلي الإلهي : أي الظهور في الصور أو التعبينات الكونية . ولا يكون التجلي الإلهي لشيء إلا بحسب استعداد التجلي له؛ ولهذا لا يرى إنسان إلا صورته في مرآة الحق . أما الحق في ذاته فلا يُرى ولا يُعلم لأنَّه لا يتجلَّ في صورة مطلقة . وقد ضرب المؤلف لهذه الرؤية الإلهية مثلاً بالمرأة والصورة المشاهدة فيها ، فإنَّ الناظر إلى نفسه في المرأة يرى صورته هو ولا يرى جرم المرأة

مهما حاول ذلك . فكذلك الحق الذى هو مرآة الوجود لا يرى إلا صوره المتجلية في مرايا الوجود . ولكن التشبيه بالمرأة والصورة قد استغلَّ في معنى آخر ، فشبهه الخلق بالمرأة والحق بالصورة الظاهرة فيها . فكما أن الحق مرآة الخلق ، كذلك الخلق مرآة الحق . وفي هذا يقول المؤلف : فهو (أى الحق) مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنث مرآته في رؤيته أسماءه وظهور حكماتها : وليس (أى هذه الأسماء وأحكامها) سوى عينيه .

أما المرجع المشار إليه في الفتوحات المكية فوارد في الجزء الأول ص ٣٩٧ في الكلام عن المرأة وصورتها .

(٦) « فالرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ». .

يعتبر ابن عربي «الولاية» أساس المراتب الروحية كلها . فكل رسول ول وكلنبي ول . وأخص صفات الولي أياً كان المعرفة : أي العلم الباطن الذي يلقى في القلب إلقاء ولا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان ، وهو مختلف عن العلم الموجى به في مسائل التشريع . وقد يستعمل ابن عربي كلمة «الإنسان الكامل» مرادفة لكلمة «ولي» بهذا المعنى ، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكلمة بالله يعلمون شيئاً من عالم النسب . والرسل أولياء لأنهم يجمعون بين معرفتهم الكلمة بالله وبين العلم الخاص بالشريائع التي أرسلاوا بها .

والنبوة والرسالة تنقطعان لأنهما مقيدتان بالزمان والمكان، أما الولاية فلا تنقطع أبداً، لأن المعرفة الس الكاملة بالله لا تحد بزمان أو مكان ولا تتوقف على أي عامل عرضي. وهناك فرق آخر وهو أن العلم الشرعي يوحى به إلى الرسول على لسان الملك ، أما العلم الباطن عنده الولي - سواء كان رسولاً أونبياً أو حض ولي ، فهو إرث يرثه الولي من خاتم الأولياء الذي يرثه بدوره من منبع الفيض الروحي جميه : روح

محمد أو الحقيقة المحمدية . و خاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن هو الذي يأخذ علمه مباشرة عن روح محمد التي يرمز إليها الصوفية عادة باسم « القطب » ولا يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح محمد ، محمد النبي بل حقيقته القديمية التي تقابل العقل الأول عند أفلوطين و « الكلمة » عند المسيحيين ، والتي يقول ابن عربي إنها المقصودة في الحديث كفت نبياً وآدم بين الماء والطين ؛ لا بمعنى قدر لي أن أكون نبياً قبل خلق آدم كما يدل عليه ظاهر الحديث ، بل بمعنى وجدت حقيقي أو روحي التي هي العقل الإلهي قبل أن يوجد آدم .

(٧) « وفي هذا الحال الخاص تقدم (أى محمد) على الأسماء الإلهية » .

يقتبس الصوفية عادة في هذا المقام الحديث القائل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أول من يفتح باب الشفاعة فيشفع في الخلق ، ثم الأنبياء ثم الأولياء ثم المؤمنون ؛ وأخر من يشفع هو أرحم الراحمين ». وإذا فهمنا أن ابن عربي يقصد بالاسم الرحمن الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها مستشهدًا على ذلك بقوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » ، وإذا كانت شفاعة « الرحمن » مستكورة يوم القيمة آخر الشفاعات : إذا كان كل ذلك ، أدركنا كيف قدم محمد الشفيع على الأسماء الإلهية . وليس التقدم المذكور تقدماً بالإطلاق ، بل هو في هذا المقام الخاص الذي هو مقام الشفاعة . أما حكمه تأخر الاسم الرحمن فلذلك تعم الشفاعة كل شيء لقوله تعالى « ورجتى وسعت كل شيء » .

(٨) « وأسماء الله لا تنتهي لأنها تعلم بما يكون عنها ... أو حضرات الأسماء »

سبق أن ذكرنا في تعليقاتنا على الفصل الأول كيف اعتبر ابن عربي الموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها . ولما كانت الموجودات لا تنتهي عدداً ، كانت الأسماء الإلهية التي تتجل في هذه الموجودات لا تنتهي عدداً أيضاً . ولكن الموجودات مع عدم تناهيتها أفراداً وأشخاصاً ، يمكن حصرها في عدد متناه من

الأجناس والأنواع . وكذلك الأسماء الإلهية التي لا ينحصر عددها يمكن ردها إلى أصول عامة مخصوصة العدد ، وهذه الأصول هي أمثلات الأسماء وهي المعروفة بالأسماء الحسنى أو المحضرات الأسمائية . ومعنى الحضرة هنا هو الجل الظاهر فيه أثر إلهى من نوع خاص؛ أو هو المجال الذي يظهر فيه فعل إلهى . فحضرات الرحمن هي مجموعة المجال الذى يظهر فيها أثر للرحمة الإلهية ، وإن كانت حالات الرحمة لا تنتهي عدًا لأن الكائنات المرحومة لا تنتهي عدًا . وحضرات الجبار هي المجال الذى يظهر فيه الحق بهذه الوصف وإن كانت حالات الجبروت لا تنتهي عدًا وهكذا . فالذى لا ينتهي عدًا هو فروع الأسماء أو مظاهرها لا أمثلتها .

وأهم مرجع شرح فيه ابن عربى الأسماء الإلهية وتصنيفاتها هو كتابة « إنشاء الدوائر » الذى نشره الأستاذ نيرغ . قارن شرح القىصرى على الفصوص . المقدمة ص ١١ - ١٥ .

. (٩) « فاق الحضرة الإلهية لاساعها شىء يتكرر أصلًا » .

ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا ينتهي من نسب وإضافات يكتفى عنها بالأسماء الإلهية ، وتسمى حين تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعيينات . فالوحدة - وهي ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات - ترجع إلى الذات : إلى الحق في ذاته . والكثرة - وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات - ترجع إلى هذه الإضافات والنسب : إلى الخلق . ولكن الحق والخلق وجهان لوجود واحد أو حقيقة واحدة . وإذا نظرت إلى هذه الحقيقة من ناحية الكثرة أو التعدد وجدت اختلافاً كبيراً في مظاهرها وتمايزاً يكفي في تشخيص كل منها وإعطائه فرديته . ووجدت فوق ذلك أن لا واحد من هذه المظاهر عين الآخر ، بل لا مظاهر منها في لحظة هو عينه في اللحظة التي تليه . وهذا هو الذى أشار إليه المؤلف بقوله « فاق الحضرة الإلهية مع انساعها شىء يتكرر أصلًا » . كل شىء يخلق خلقاً

جديداً في كل آن . فالوجود هو المسرح الأكابر الذي تนาقض الصور في الظاهر عليه  
أبداً وأزلاً ، ولا تظهر صورة منها عليه مرتين .  
هذا هو الخلق الجديد الذي يشرحه المؤلف بإسهاب في الفصل السادس عشر  
وسنعرض له في موضعه .

(١٠) « وهذا العلم كان علم شيت ، وروحه هو المد .... »  
ذكرنا في التعليق الأول على هذا الفصل أن « شيت » ليس إلا رمزاً للحق في  
التجلي الثاني أو التجلي الأساسي الذي ظهر فيه الحق بصورة المبدأ الخالق الذي أعطى  
كل موجود وجوده وأظهر فيه ما أظهر من معانٍ أساساً . ومن هنا يظهر لمَ يعتبر  
ابن عربي العلم بالأسباء الإلهية وتجلياتها وفقاً على شيت الذي يستمد من روحه كل من  
تكلم في هذا الموضوع . يقول الصوفية إن شيت وحده هو الذي يبيه مفاتيح الغيب .  
وليس مفاتيح الغيب هذه إلا الأسماء الإلهية ، لأنها دلالات على الغيب المطلق الذي  
هو الذات الإلهية : أو هي مفاتيح الكنز الخفي الذي أحب الظهور فأظهرته .

(١١) « مَا فِي أَحَدٍ مِّنَ اللَّهِ شَيْءٌ ، وَمَا فِي أَحَدٍ مِّنْ سُوَى نَفْسِهِ شَيْءٌ » .  
تدل هذه العبارة في ظاهرها على أن ابن عربي قد وقع في تناقض شنيع مع نفسه  
 وأنكر في جملة واحدة ما فصله في وحدة الوجود في صفحات بل كتب . والحقيقة  
الآن تناقض في أقواله إذا وقفنا على مراميه .

قد ذكرنا في تعليقات الفصل الأول أن الفيض عنده فيضان : الفيض الأقدس  
وهو تجلي الحق لنفسه في صور أعيان المكنات الثابتة ، أو في الصور المعقولة للوجود  
الممکن . وكل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل في نفسها مستقبل تاريخها وما قدر  
لها أن تكون عند ما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية . فهي  
لاتخضع في تتحققها لشيء ما إلا لقوانينها الذاتية التي هي جزء من قوانين الوجود العيني  
الذى نسميه بالعالم . فهي بهذا المعنى صورة من صور الحق ووجودها المبني عند ما توجد

صورة من صود وجوده . ولكن الله - الذات المطلقة - ليس له من حيث إطلاقه وغناوه الذاتي عنها وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هي نسبة إليه . فليس فيها من ذلك المطلق شيء . وليس فيها مما يتحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة .

فما في موجود من الموجودات شيء من الله (المطلق) عينه على التحويل الذي تميز به، وإنما وجود كل شيء راجع إلى نفسه . وجود الأشياء في الصور التي هي عليها هو الفيض الثاني أو الفيض المقدس . فإذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهري بينها وبين مذهب المؤلف في وحدة الوجود .

على أنه يمكن تفسير العبارة بمعنى آخر يتمشى تماماً مع مذهب ابن عربي العام ويتأيد بها أورده هو في الفصل الميسوى . وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق ، وكل موجود من الموجودات صورة له . والصورة - إذا أخذت في جزئيتها - ليست الله في إطلاقه . وإذا فلیست الصورة هي الله وإن كانت محل له . وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مریم لأنهم حصروا الحق الذي لا تنتهي صوره في تلك الصورة الجزئية المivينة، وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التي لا تنتهي . على أن ابن عربي لا يكتفى بنسبة التحقق في الوجود إلى ذات الأشياء نفسها ، بل ينسب إليها أيضاً كل وحي وكل علم إلهائي أو ذوق . فلا منبع لعلم في الإنسان إلا نفسه . وفي هذا يقول : « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه مالم يكن عنده من المعارف ، وتنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده ، فتلك الصورة عينه لغيره ». فالاستعداد الأزلي في الوجود هو الذي يعين وجوده ويكيّف ما يوحى إليه من العلم . وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، فما معنى القول بأن الله قادر على كل شيء ، وأنه قابل لما يريد ؟ ما معنى الإمكان الذي يتكلم عنه التكلمون ؟ ما معنى أن الممكن هو ما يستوي وجوده وعدمه فإن شاء الله أوجده وإن شاء لم يوجده ؟ أليس كل شيء مقدراً أولاً في عينه الثابتة فإذا ظهر في الوجود كان ظهوره بحسب ماتقتضيه تلك العين ؟

ألا تناهى هذه الجبرية العنيفة مع وجود إله مختار يفعل في الوجود ما يشاء وكيف يشاء؟  
هذه أسئلة يحاول ابن عربي أن يجيب عنها في الفقرة التالية عند ما يشرح معنى  
الإمكان والممكن . يقول لما ثبت عند بعض النظار أن الله فعال لما يشاء ، جوزوا عليه  
ما ينافي الحكمة وما عليه الأمر في نفسه . فالممكن عندهم ما كان وجوده من الله  
(واجب الوجود بالذات) وفي إمكان الله أن يوجد على أي نحو أراد ، حتى ولو كان  
ذلك الوجود منافيًّا للحكمة ولطبيعة الوجود إطلاقاً . ولكن هذا التفسير دفع ببعض  
التكلمين الآخرين إلى إنكار وجود المكنات ، وقالوا لا وجود إلا لواجب الوجود :  
وواجب الوجود إما واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بنبيه . أما الممكن  
إطلاقاً فلا يمكن تحقق وجوده . أما ابن عربي فقد توسط بين الأمرين وقسم الوجود  
إلى واجب ومسكن ثم قال إن الممكن هو واجب الوجود بالنبي . يقول «والتحقق  
يشت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ، ومن أين هو ممكن ، وهو  
بمعنه واجب الوجود بالنبي ، ومن أين صح عليه اسم الفير الذي اقتضى له الوجوب».  
والحقيقة أن «الغريبة» هنا غيرية اعتبارية ، وأن واجب الوجود بالنبي ليس  
إلا ظهراً لواجب الوجود بالذات ، وأن كل ما يجري على أي شيء من أحكام  
الوجود ضروري ، ويستوى أن تنسب هذه الضرورة إلى العين أو إلى الذات التجانية  
في صورة الدين لأن الكل واحد . ولم يحب ابن عربي على الإشكال الذي أثاره نظار  
التكلمين ، وإنما شرح ناحية من نواحي مذهبهم في وحدة الوجود .

(١٢) « وعلى قدم شيش يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني » .  
ذهب شراح الفصوص في تفسير هذا الفص الرمزي مذاهب شتى وتضاربت فيه  
آراؤهم . فنفهم من اعتبر «آخر مولود يولد في النوع الإنساني» ولدآ حقيقة يحمل  
جميع أسرار شيش على نحو ما حمل شيش أسرار آدم . ولكنهم اختلفوا بعد ذلك :  
فذهب بعضهم إلى أن المراد به ختم الولاية العامة الذي قالوا إنه عيسى عليه السلام .

أما ختم الولاية الخامسة (الولاية الحمدية) فهو ابن عربي نفسه على نحو ما صرخ في كتاب الفتوحات المكية (الجزء الأول ص ٣١٩).

وذهب البعض الآخر إلى أنه مطلق ولـيـولد آخر الزمان ، ويدعو الناس إلى الله فلا يحاب دعوته لغبـة حـكم الشـهـوة عـلـى عـقـول بـنـي الإـنـسـان فـي ذـلـك الـعـهـد . وـعـلـيـهـ فـهـوـ غير عـيسـى ، لأن عـيسـى سـيـنـزـلـ آـخـرـ الزـمـانـ إـلـىـ الـأـرـضـ وـيـحـكـمـ فـيـهـ بـشـرـيـةـ مـحـمـدـ وـيـرـدـ الإـسـلـامـ إـلـىـ سـيرـةـ الـأـوـلـىـ .

وهذه تفسيرات لا تشبع غلة ولا تتفق مع روح مذهب المؤلف ولا مع أسلوبه.  
فالأولى أن نعتبر العبارة رمزية ثم نأخذ في حل دموزها .

يبدو أن المراد بالولد الذي هو آخر ما يولد للنوع الإنساني هو « القلب » (أو العقل ) كما يفهمه الصوفية ، وأن المراد بأخته التي ولدت معه النفس الإنسانية ؛ وأن المراد بالصين الذي ولد فيها الولد القرار البعيد للطبيعة البشرية أو موضع السر منها : يؤيد ذلك أن كلمة الصين استعملت في غير هذا المقام للدلالة على البعد في مثل قول النبي عليه السلام « اطلبوا العلم ولو في الصين » . ويُشير قوله « يكون رأسه عند رجليها » إلى تغلب النفس الحيوانية على القلب وقهرها له في وقت ما من أوقات تطور الإنسان . أما الناس الذين دعاهم هذا الولد إلى الله فلم يستجيبوا له ، فالمراد بهم قوى النفس وجندوها التي لا تخضع لسلطان العقل .

فإذا قبض الله ذلك الولد إليه - وقبض مؤمني زمانه - وهي قوى الإنسان الروحية التي تستجيب لدعوته - بقى من بقى من الناس مثل البهائم . ومهما كثـرـ النـكـاحـ بـيـنـ رـجـالـهـمـ وـنـسـائـهـمـ - أـيـ بـيـنـ الـقـوـىـ الـفـاعـلـةـ وـالـقـوـىـ الـمـنـفـعـةـ فـيـ الإـنـسـانـ - فـانـ تـسـتـطـيـعـ أـنـ تـلـدـ ذـلـكـ الـمـوـلـودـ لـأـنـهـ مـنـ طـبـيـعـةـ غـيـرـ طـبـيـعـةـهاـ .

وفي الفقرات الأخيرة من الفصل ما يشير إشارة قوية إلى أن المراد بالمولود العقل الإنساني (أو القلب) الذي هو « الفصل » المميز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان ، وأخر ما ظهر في النشأة الإنسانية من القوى .

## الفصل الثالث

(١) « المخور الذي يدور عليه هذا الفصل هو التشبيه والتزويه وجها الحقيقة الكلية التي هي كل ما في الوجود » .

فليس المراد بالتشبيه والتزويه هنا ما أراده المتكلمون عند ما تحدثوا في الصفات الإلهية فنحوها أو أثبتوها ، وعلى أي نحو أثبتتها المثبتون أو نفواها النافرون ؟ بل المراد بهما معنى آخر لم يسبق ابن عربى إليه سابق ، وهو المعنى الوحيد الذى يتمشى مع نظريته العامة .

أما المتكلمون فقصدوا بـ « التزويه » أنه يتعالى عن كل وصف وكل حد ، لأنّ الصفات التي يمكننا أن نصف بها إما منزوعة من صفات المحدثات أو سلوب لها ؛ فإذا وصفناه بصفات المحدثات ألحقناه بها وهذا محال ، وإن وصفناه بـ « سلوبها » لم نصفه بشيء فالاولى بـ « أنا » لا نصفه بـ « صفة ما » . فإن ورد في القرآن من الآيات ما يصف الله بـ « صفة » تشعر بالتشبيه أو التمثيل وجب تأويله . وكذلك فعل العتلة أكبر الدافعين عن التزويه مستندين إلى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » . فالله يجب ألا يوصف بـ « صفة » من صفات المخلوقات ؛ وإن وصفه واصف فيجب ألا يكون ذلك الابصنة المخالفة للحوادث وما يلزم عنها لزوماً منطقياً كالقدم والبقاء والضرورة والإطلاق وما شاكل ذلك .

أما التشبيه فكان قول أهل السنة الذين أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها سواء منها ما أشعر بالتمثيل أو التجسيم ، ولو أنهم - تحاشياً - ل الواقع في تجسيم صريح - قالوا إن الله يتصرف بهذه الصفات ، ولكن على نحو لا نعرفه - بلا كيف !

أما ابن عربى فيستعمل كلتى التزويه والتشبيه بمعنى « الإطلاق » و « التقيد » .

فَاللَّهُ مِنْهُ بِعْدِي أَنَّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ ذَاتِهِ فَهُوَ يَتَمَالِي عَنْ كُلِّ وَصْفٍ وَكُلِّ حَدْدٍ وَتَقْيِيدٍ . وَهُوَ بِهَذَا الْعَنْيِ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ يَحْيِيْطُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَحْيِيْطُ بِشَيْءٍ وَلَا عِلْمٌ، سَارٌ فِي كُلِّ مُوْجَدٍ غَيْرِ مُتَعَيْنٍ فِي مُوْجَدٍ دُونَ آخَرَ . فَلَا يَصْدِقُ عَلَيْهِ وَصْفٌ إِلَّا الإِطْلَاقُ، وَفِي الإِطْلَاقِ تَنْزِيهٌ .

وَلَكِنَّ اللَّهَ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى مُشَبِّهٌ، وَذَلِكَ إِذَا نَظَرَنَا إِلَيْهِ مِنْ حِيثِ تَعْيِنَاتِ ذَاتِهِ فِي صُورِ الْوِجْدَنِ . فَهُوَ يَسْمَعُ وَيَبْصُرُ مثَلًاً - لَا بِعْدِيْنَ أَنْ سَمِعَ وَبَصَرَ يَشْهَدُ سَمْعَ الْمَخْلُوقَاتِ وَبَصَرَهُمْ، بَلْ بِعْدِيْنَ أَنَّهُ مُتَجَلٌ فِي صُورَةٍ كُلِّ مَنْ يَسْمَعُ وَمَا يَسْمَعُ، وَكُلِّ مَنْ يَبْصُرُ وَمَا يَبْصُرُ؛ أَوْ أَنَّهُ جَوْهَرُ كُلِّ مَا يَسْمَعُ وَيَبْصُرُ . وَهَذَا تَفْسِيرٌ لِلتَّنْزِيهِ وَالتَّشْبِيهِ يَنْزَرُ جَهَمَّمَةً لَا شَكٌّ عَنْ مَعْنَاهَا الْأَصْلِيِّ؛ وَلَكِنَّهُ تَفْسِيرٌ لَا غَنِيٌّ عَنْهُ - لَابْنِ عَرْبِيِّ - فِي تَكْوِينِ فَلَسْفَتِهِ الْعَامَّةِ فِي طَبَيْعَةِ الْوِجْدَنِ . هَذَا التَّفْسِيرُ هُوَ أَسَاسُ قَوْلِهِ بِأَنَّ الْحَقِيقَةَ وَحْدَةٌ وَكَثْرَةٌ، ظَاهِرَةٌ وَبَاطِنَةٌ، وَحْقٌ وَخَلْقٌ، وَرَبٌّ وَعَبْدٌ، وَأَنْهَا قَدِيمَةٌ وَجَدِيدَةٌ، وَخَالِقَةٌ وَمَخْلُوقَةٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَنَاقِضَاتِ الَّتِي لَا يَكُلُّ قَلْمَهُ عَنْ تَرْدِيْدِهَا .

وَالْتَّنْزِيهُ وَالتَّشْبِيهُ بِهَذَا الْعَنْيِ مُتَضَايْفَانِ مُتَكَامِلَانِ لَا يَقُولُ أَحَدُهُمَا بِدُونِ الْآخَرِ . هَذَا إِذَا قَلَّا بِثَنْوِيَّةِ الصَّفَاتِ : حَقٌّ وَخَلْقٌ، إِلَهٌ وَعَالَمٌ، وَحْدَةٌ وَكَثْرَةٌ . أَمَّا إِذَا وَقَفَنَا عَنْدَ الْوَحْدَةِ الْوِجْدَنِيَّةِ فَقُطُّ، فَلَيْسَ هَنَالِكَ مَا يَقْبَلُ ! . وَهَذَا مَا يَدْفَعُ بِنَا إِلَى ذِكْرِ نَوْعٍ آخَرَ مِنَ التَّنْزِيهِ تَكَلُّمُ عَنْهُ لَابْنِ عَرْبِيِّ، وَهُوَ التَّنْزِيهُ الَّذِي تَصَفُّ بِهِ الْذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ فِي ذَاتِهَا، بَعِيْدَةٌ عَنْ كُلِّ تَعْيِنٍ، مُجْرَدةٌ عَنْ كُلِّ نَسْبَةٍ إِلَى الْوِجْدَنِ الْخَارِجِيِّ . وَلَكِنَّهُمْ هَذَا التَّنْزِيهُ - وَيُظَهِّرُ أَنَّهُ يُشِيرُ بِهِ إِلَى التَّنْزِيهِ الْمُطَلَّقِ الَّذِي أَشْرَنَا إِلَيْهِ - لَا يَدْرِكُهُ عَقْلٌ، وَلَا يَعْلَمُ أَنْ يَدْرِكُهُ عَقْلٌ ، بَلْ إِنْ مَجْرِدُ إِدْرَاكِ الْعَقْلِ لَهُ تَحْدِيدٌ، وَهُوَ فَوْقَ كُلِّ تَحْدِيدٍ . وَلَمَّا قَالَ : « أَعْلَمُ أَيْدِيكُ اللَّهُ بِرُوحِهِ مِنْهُ أَنَّ التَّنْزِيهَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ عِنْ التَّحْدِيدِ وَالتَّقْيِيدِ » . وَلَيْسَ هَذَا التَّنْزِيهُ الَّذِي يُشِيرُ إِلَيْهِ إِلَّا التَّنْزِيهُ الْمُطَلَّقُ. لَأَنَّ التَّنْزِيهَ حَكْمٌ، وَالْحَكْمُ تَقْيِيدٌ وَتَحْدِيدٌ لِلْمُحْكُومِ عَلَيْهِ . وَغَايَةُ المِنْزَهِ أَنْ يَقُولَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى

خلاف لجميع المحوادث ، وهذا القول في نفسه تحديد وتقيد . ولذلك لم يرتضى من معانى التزية إلا المهى الذى شرحناه .

والمنزه فى نظره – إذا فهم التزية بالمعنى الثانى – إما جاهمل وهو الفيلسوف الذى ينكر الشرائع وما ورد فيها ؛ وإما سىء الأدب وهو المعنزلى الذى يقول بالتزية المطلق وكأنه يتتجاهل ما ورد فى القرآن من آيات صريحة تشعر بالتشبيه .

(٢) « فإن للحق فى كل خلق ظهوراً ... فالحق محدود بكل حد »

هذه الجملة من أصرح ما قال به ابن عربى فى التعبير عن وحدة الوجود وعن ناحيتي التزية والتشبيه اللتين أسلفنا ذكرها يقول : « فهو (أى الحق) الظاهر فى كل مفهوم (أى مدرك بالفهم) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهو ينته » . فظهور الحق تقديره وهذا هو التشبيه ، وبطونه إطلاقه وهو التزية . ولذلك إذا أردنا أن نضع له تعريفاً وجوب أن يؤخذ فى التعريف الظاهر والباطن جمياً . وقوله « فيؤخذ فى حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه » يمكن أن يفسر بمعنى فإن أريد تعريف الإنسان مثلاً وجوب أن يؤخذ فى التعريف ظاهره (أى الإنسان) وباطنه ، بأن يشير التعريف إلى حيوانيته وعقله . ويعکن أن تفسر على أن الضمير فى ظاهره وباطنه يعود على الحق : أى يؤخذ فى تعريف الإنسان ما بطن فيه من الحق وما ظهر . وعلى الاعتبار الأول يكون تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق مثلاً لما يجب أن يكون عليه تعريف الحق أو تعريف أى شيء من أنه يشمل الظاهر والباطن : وعلى الاعتبار الثانى يكون تعريف الإنسان مثلاً يتبين فيه كيف تدخل صفات الحق الظاهرة والباطنة فى تعریفات الأشياء ؛ إذ أن النطق فى الإنسان مظهر من مظاهر الاسم « الباطن » والحيوانية مظهر من مظاهر الاسم « الظاهر » : وهما من الأسماء الإلهية . هذا هو التفسير الذى ارتضاه كل من القىصرى وبالى فى شرحهما

على الفصوص . راجع الأول ص ٨٢ والثاني ص ٦٨ . وإذا أخذ في تعريف الشيء ظاهره وباطنه ، وجب أن نأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضاً . أما باطنه فهو الذات الأحدية ، وأما ظاهره فالعالم يجمع ما فيه . فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الوجودات . وإلى ذلك الإشارة في قوله « فالحق محدود بكل حد » أي أن هذه مجموع حدود الأشياء . ولكن لا كانت صور العالم لا تنتهي ولا يحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة إلا بقدر ما حصل لـ كل عالم من العلم بصورته ، استحال الوصول إلى حد للحق ، كما استحال المعرفة الكلمة به . فعلى قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بمحده لنفسه ولغيره يكون حده لربه . وهذا معنى المبارة المأثورـة : « من عرف نفسه فقد عرف ربـه » ومعنى قوله تعالى : « سترـهم آياتـنا في الآفاق وفي أنفسـهم حتى يتـبيـن لهم أنهـ الحقـ » . يقول ابنـ عـربـيـ: « من حيثـ إـنـكـ صورـتـهـ وـهـ رـوـحـكـ » فيـهـمـ «ـالـحقـ»ـ عـلـيـهـ أـنـهـ اللهـ لـاـ الحـقـيـقـةـ:ـ أـيـ حـيـ يـظـهـرـ لـلـنـاظـرـ فـيـ الـآـفـاقـ وـفـيـ نـفـسـهـ أـنـ الـذـيـ رـأـهـ هـوـ الـحـقـ» .

(٣) « صورـ العالمـ لـاـ يـعـكـنـ زـوـالـ الحقـ عـنـهاـ أـصـلـاـ . . . لـاـ بـالـجـازـ »

يقولـ: « صورـ العالمـ لـاـ يـعـكـنـ زـوـالـ الحقـ عـنـهاـ أـصـلـاـ »ـ لـاـ سـبـقـ أـنـ ذـكـرـاهـ مـنـ أـنـ الصـورـةـ لـاـ تـقـومـ بـذـانـهـ ،ـ وـأـنـ كـلـ صـورـةـ فـيـ الـوـجـودـ تـغـنـىـ إـلـىـ الـحـقـ .ـ فـلاـ يـعـكـنـ أـنـ يـزـوـلـ الـحـقـ عـنـ الـعـالـمـ وـيـبـقـ الـعـالـمـ عـالـمـ ،ـ كـاـلـاـ يـعـكـنـ أـنـ تـزـوـلـ الـحـيـاـةـ عـنـ إـلـيـسـانـ وـيـبـقـ إـلـيـسـانـ ،ـ أـوـيـقـالـ فـيـهـ إـنـ إـلـيـسـانـ إـلـأـعـلـىـ سـبـيـلـ الـجـازـ فـقـطـ .ـ وـقـولـهـ: « خـدـالـأـلـوـهـيـةـ لـاـ بـالـحـقـيـقـةـ لـاـ بـالـجـازـ »ـ يـعـكـنـ أـنـ تـفـهـمـ عـلـيـ وـجـهـيـنـ ؟ـ فـإـنـ الـهـاءـ فـيـ لـهـ إـنـاـنـ تـمـودـ عـلـىـ الـعـالـمـ وـإـنـاـنـ تـمـودـ عـلـىـ الـحـقـ .ـ فـإـنـ أـعـدـنـاـ الضـمـيرـ عـلـىـ الـعـالـمـ كـاـنـ معـنـىـ الـجـملـةـ أـنـ الـعـالـمـ لـهـ صـفـةـ إـلـهـيـةـ مـنـ جـهـةـ أـنـ الـحـقـ فـيـهـ عـلـىـ الدـوـامـ لـاـ يـزـاـيلـ صـورـتـهـ ،ـ وـأـنـ صـفـةـ إـلـهـيـةـ تـطـلـقـ عـلـىـ الـعـالـمـ بـطـرـيقـ الـحـقـيـقـةـ لـاـ بـالـجـازـ ،ـ لـأـنـ الـحـقـ مـوـجـودـ بـالـفـعـلـ فـيـ صـورـةـ الـعـالـمـ يـدـرـهـ كـاـنـدـرـ الـرـوـحـ جـسـمـ إـلـيـسـانـ وـهـ حـيـ .ـ فـإـنـ زـالـتـ الـحـيـاـةـ عـنـ إـلـيـسـانـ لـاـ يـقـالـ فـيـهـ

إنه إنسان على الحقيقة . وكذلك إن زال الحق عن صورة العالم لا يقال إنه عالم على الحقيقة . ولكن الحق لا يمكن زواله عن صورة العالم أصلًا ، لذلك كان وصف الإلهية - الذي هو للحق بالأسالة - وصفاً للعالم أيضًا على طريق الحقيقة لا الجاز . ويظهر أن هذا هو المعنى المراد لأنه يتمشى مع ما بلي من النصوص .

ويمكن أن يعود الضمير في « له » على الحق ، ويكون معنى الجملة أن الحق لما كان موجوداً بذاته في صور العالم لا يزال عنها أصلًا ، ولما كان العالم صورة له تتجلّى فيها صفاتـه وأسماؤـه ، كان وصف الحق بالألوهية وصفاً حقيقياً لا مجازياً ؛ لأنـ العالم مألوه يفتقرـ في وجودـه إلىـ اللهـ ووجودـ المألوهـ يفترضـ وجودـ الإلهـ لاـ محـالةـ . غيرـ أنـ معنىـ الحقيقةـ والجازـ لاـ يـظـهـرـ فـ هـذـهـ الـحـالـةـ ظـهـورـهـ فـ الـحـالـةـ الـأـولـيـ .

والواقع أنه لا فرق في مذهب يقول بوحدة الوجود كذهب ابن عربي أن تنسب الألوهية للحق من وجه أو إلى السالم من وجه آخر ، فإنـ الحقيقةـ واحدةـ فيـ الحالـينـ وإنـ اختلفـتـ باـلـاعـتـبارـ . يؤـيدـ ذـلـكـ ماـ يـقـولـهـ فـيـ الـفـقـرـةـ التـالـيـةـ مـبـاشـرـةـ مـنـ أـنـ اللهـ هـوـ الشـئـيـ وـ الشـئـيـ عـلـيـهـ . فـإـنـ جـمـيعـ مـاـ فـيـ الـوـجـودـ مـنـ كـائـنـاتـ نـاطـقـةـ وـغـيرـ نـاطـقـةـ رـوـحـيـةـ أـوـ مـادـيـةـ ، حـيـةـ أـوـ غـيرـ حـيـةـ ، تـلـهـجـ بـالـثـنـاءـ عـلـىـ اللهـ بـعـنـىـ أـنـهـ مـظـاهـرـ تـتـجـلـلـ فـيـهاـ عـظـمـتـهـ وـكـالـهـ ، وـلـكـنـهـ ثـنـاءـ صـامـتـ لـاـ يـدـرـكـ الإـلـهـ عـادـةـ . وـلـذـلـكـ قـالـ : « وـلـكـنـ لـاـ تـفـهـمـونـ تـسـبـيـحـهـمـ » ( قـرـآنـ سـ ١٧ آـيـةـ ٤٦ ) . وـلـكـنـ إـلـىـ الـحـقـ تـرـجـعـ عـوـاقـ ذلكـ الثـنـاءـ . فـالـثـنـاءـ مـنـهـ وـعـلـيـهـ : مـنـهـ لـأـنـهـ الـظـاهـرـ فـ صـورـةـ الشـئـيـ : وـعـلـيـهـ لـأـنـهـ الـبـاطـنـ الذيـ يـوجـهـ كـلـ الثـنـاءـ إـلـيـهـ .

( ٢ ) « فـإـنـ قـلـتـ بـالـتـزـيهـ...ـالـأـيـاتـ » .

هـذـهـ الـأـيـاتـ تـلـخـصـ لـنـاـ مـذـهـبـ ابنـ عـربـيـ فـيـ التـشـيـهـ وـالتـزـيهـ ، وـقـدـ شـرـحـناـ مـعـنـاهـاـ فـلاـ دـاعـيـ لـمـزـيدـ فـيـ هـذـاـ الشـرـحـ . وـلـكـنـاـ سـنـجـمـلـ مـعـنـىـ الـأـيـاتـ إـجـالـاـ فـ صـورـةـ أـبـسطـ وـأـدـنىـ إـلـىـ الـفـهـمـ .

إن قلت بالتنزية المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تزييه فيه معنى التقيد . وإن قلت بالتشبيه وحده ، قيدت الحق وحصرته . وال الصحيح أن تقول بالتنزية والتشبيه معاً من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية . إن الدين يشتبون وجود الحق والخلق - الله والعالم - على أحهما وجودان مختلفان وحقيقة منفصلتان مشركون . والدين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون . فإن قلت بالاتئفية فاحذر التشبيه وإلا وقمت في التجسيم . وإن قلت بالفردية ، فاحذر التنزية المطلق ، لأن في ذلك إغفالاً لوجود العالم الذي هو أحد وجهي الحقيقة الفردية .

وإذا فهمت من التنزية الإطلاق ، ومن التشبيه التقيد ، ونظرت إلى الحق على أنه في عين الوجود مسراً ومقيداً ، أدركت أنك هو من وجه ، وأنك لست هو من وجه . قارن ما ورد في الفصل السابع في الصلة بين الحق والخلق .

ويلتمس ابن عربي - كعادته - أساساً من القرآن يبني عليه نظريته في التنزية والتشبيه فيقول: إن قوله تعالى «ليس كمثله شيء» ، وهو السميع البصير » تعبّر عن هذا المعنى أحسن تعبير . فإننا إما أن نعتبر الكاف في قوله «كذلك» زائدة وبذلك يصبح معنى الآية ليس مثله شيء وهو تزييه - وباق الآية وهو قوله « وهو السميع البصير » تشبيه لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التي تسمع وتبصر . وإنما أن نعتبر الكاف في قوله «كذلك» غير زائدة ، وبذلك يصبح الجزء الأول من الآية ليس مثل مثله شيء ، وهذا تشبيه لأنه أثبت المثل لله ونفي مثل المثل . وقوله « وهو السميع البصير » تزييه بمعنى أنه وحده الذي يسمع ويبصر في صورة كل من يسمع ويبصر . فالآية - في نظره - تجمع بين التنزية والتشبيه في كلتا الحالتين .

(٥) « فإن القرآن يتضمن الفرقان » .

استعملت الكلمتان في القرآن الدلالة على التنزيل الحكيم ، أما ابن عربي

فيستعملهما هنا بمعنى التفرقة والجمع - لا كما يفهم الصوفية عادة من مقاييس التفرقة (أو الفرق) والجمع<sup>(١)</sup> - بل بمعنى أن القرآن هو الدعوة إلى تزكية الله تعالى دون تشبيهه ، وأن القرآن هو الدعوة إلى الجمع بين التزكية والتشبيه . فن يدعو إلى تزكية الله - كما فعل نوح - ولا يلتفت إلى التشبيه ، كان فرقاً بيناً . ومن يدعو إلى تزكية وتشبيهه معاً - كما فعل محمد - كان قرآنياً . ولا أظن أن ابن عربي استعمل كلمة القرآن بهذا المعنى لأن المزَّل عليه القرآن جمع في دعوته بين التزكية والتشبيه ؟ بل وجد أن من معنى « قرأ » الجمع والضم فاستعمل كلمة القرآن هذا الاستعمال النزيه .

ويدور هذا الجزء من الفصل - من قوله : « لو أن نوحًا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين » إلى الآخر حول مشكلة التزكية والتشبيه مستخلصة من الآيات القرآنية الواردة في سورة نوح من الآية ٥ - ٢٨ ، بعد أن يلجا المؤلف في تفسيرها إلى نوع غريب حقاً من التأويل يشهد له بالعقبة ، ولكنه كان في غنى عنه - هنا وفي أي مقام آخر استشهد بالقرآن ليؤيد نظريته في وحدة الوجود - لو أنه فضل الصراحة في القول وجهر به بدلاً من الدوران حول النصوص وتأويلها إلى غير معانها وتحميمها مالاً تتحمل .

يتمثل لنا نوح في هذه الآيات في صورة الرجل الذي يدعو قومه إلى مطلق التزكية فيتصامون عنه ولا يمرون به التفانا ، لأنها دعوة إلى مستحيل - إلى شيء مجرد لا يمت لمهم بصلة ولا يدركون عنه شيئاً ، بل لا يعْلَمُون أن يعرفوا عنه شيئاً . دعائم إلى « القرآن » - إلى إله مترَّى مخالف لجميع المحدثات - فلم يفهموا دعوته ، ولو دعاه إلى « القرآن » الجميع في دعوته بين التزكية والتشبيه ، وبين لهم وجهي الحقيقة للبُّواً دعوته وفهموا مقصدده .

ويلتمس ابن عربي كل سبب ليجعل من الإسلام مذهبًا في وحدة الوجود وينسب

(١) ويستعملها في غير هذا المكان بالمعنى الصوفي .

إلى نبي الإسلام القول بهذه النظرية . وهنا موقف من المواقف التي أراد أن يسجل فيها على القرآن وصاحب القرآن الدعوة إلى الحقيقة الواحدة التي هي من وجه منزهة ومن وجه مشبهة . ولكن القرآن وإن قال بالتنزيه والتشبيه ، لا يستعملهما في المعنى الذي يقول به أصحاب وحدة الوجود . فقرآن ابن عربي الذي يقابله بالفرقان غير قرآن المسلمين ، وإن كان التلاعب بالألفاظ قد يؤدي إلى الخلط بينهما . يقول : « ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس . فليس كمثله شيء يجمع الأمرين (أى التنزيه والتشبيه) في أمر واحد » . ولكن المعنى ليس بخاف الآن بعد الذي ذكرناه .

(٦) « دعاهم ليغفر لهم » .

معنى الآية دعاهم نوح إلى الله ليغفر الله لهم ذنوبهم . ولكن « يغفر » هنا مأخوذة بمعناها الحرفي من . غفر بمعنى ستر . والستر ضد الكشف والظهور . وعلى ذلك يفهم ابن عربي الآية على معنى أن نوحًا عليه السلام دعا قومه إلى الستر المطلق لـإلى مقام الكشف والظهور ، لأن الحق المزهه ستر أو غيب محض لا تدركه المقول ولا الأبصار – ولم يدعهم إلى مقام الظهور وهو تحجلي الحق في صور الموجودات . ولذلك كان جوابهم سلسلة من أعمال الستر ، فإنهم وضعوا أصحابهم في آذانهم واستنشوا ثيابهم الخ ، فكانت إجابتهم من مثل دعوته .

(٧) « وهو في الحمددين « وأنفقوا ... » إلى قوله : كما قال الترمذى » .

الفرق بين قوم نوح وقوم محمد في نظر ابن عربي هو أن التوحيديين ادعوا لأنفسهم الحق في الملك الذي هو العالم واعتبروا الله وكيلًا عنهم متصرفاً فيهم . وهذا ما جعل نوحًا يدعوهم إلى التنزيه . لأنهم من العالم والعالم منهم : أما الحق فهو الوكيل المزهه عن شئونهم . أما الحمددين (فيما يزعم ابن عربي) فادعوا أن الملك الله وأن الإنسان خليفة الله على الملك أو وكيل الله عنه فيه . وهذا ما دعاهم إلى القول بالتنزيه والتشبيه .

أما التنزية فمن ناحية نسبة الملك إلى الله على الحقيقة ، وأما التشبيه فالنسبة للخلافة إلى الإنسان في ملك الله . قال تعالى « وأنفقوا مما جملكم مستخلفين فيه » . وإذا عرفنا معنى الخلافة الإنسانية في مذهب ابن عربي، أدركنا الإشارة بها إلى التشبيه . فالإنسان خليفة الله في العالم بمعنى أنه وحده هو الموجود الذي تجلّى فيه صفات الله وأسماؤه في صورة كاملة كما شرحته في الفصل الأول .

أما الإشارة الواردة عن الترمذى فمذكورة في الفتوحات الكنية أيضاً ( ج ٢ ص ٦٦ ) في إجابات ابن عربي عن المائة والخمسة والخمسين سؤالاً التي سألاها الحكيم محمد بن علي الترمذى المتوفى سنة ٢٨٥ . والسؤال الخاص بالملك هو السؤال السادس عشر ونصه : « كم مجالس ملك الملك ؟ »

(٨) « فأجابوه مكرأً كما دعاهم » .

معنى هذه العبارة أن نوحًا لما دعا قومه إلى عبادة الله على سبيل التنزية قد مكرر بهم وخدعهم . ويرى ابن عربي أن كل من يدعو إلى الله على هذا الوجه يذكر عن يدعوه ويخدعيه . وذلك أن المدعو مهما كانت عقidiته ومهما كان معبوده لا يعبد في الحقيقة إلا الله ، لأنه لا يعبد إلا على من مجال الحق في الوجود . فدعوته إلى الله مكرر به ، لأنها تحمله على الاعتقاد بأنه يعبد شيئاً آخر سوى الله وما في الوجود سوى . أما مكرر قوم نوح فظاهر من عبارتهم : « لا تذرن آلهتكم ، ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا ينحوث ويغوص ونسرا » : لأنهم إن تركوا هذه الآلهة ، فقد جعلوا من الحق على قدر ماركوا . ذلك لأن للحق في كل معبود وجهاً لا يعبد المعبود إلا من أجله .

وهنا يفهم ابن عربي نصاً آخر من القرآن على أنه تقرير لوحدة الوجود من حيث صلتها بعبادة الله فيقول في ( مذهب ) المحمديين : « وقضى ربكم ألا تبدوا إلا إيمانكم » أي حكم : بمعنى قدر أزلآ أنكتم لن تبدوا إلا إيمانكم ، لا يعني أمر ألا تبدوا سواه .

يدل على ذلك قوله في العبارة التالية « فَالْمَا لِمْ يَعْلَمُ مِنْ عَيْدَ ، وَفِي أَىٰ صُورَةٍ ظَهَرَتْ حَتَّىٰ عَيْدَ ». .

(٩) « وَلَا تَزَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًاً » .

هنا خاطط عجيب بين الآيات القرآنية وتخرج أغرب . يقول المؤلف: « وَلَا تَزَدُ الظَّالِمِينَ » لأنفسهم المصطفين الذين أوتوا الكتاب - أول ثلاثة ». أخذ الظالمن في قوله: « وَلَا تَزَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًاً » (سورة نوح آية ٢٥ ) بمعنى الظالمن في قوله تعالى: « ثُمَّ أُوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَهُمْ ظَالِمُونَ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ، وَمِنْهُمْ سَابِقُ الْخَيْرَاتِ » (سورة فاطر آية ٢٩ ) . ولذلك وصفهم بأنهم أول ثلاثة الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من بين عباده . فهم ليسوا ظالمن على الإطلاق فتحق عليهم الدعوة بالضلال ؟ ولكنهم ظالمون لأنفسهم ، لأنهم حرموا نعمتهم من الحياة وزهدوا في الدنيا وما فيها ووصلوا إلى مقام الفناء في الله . وجعلتهم أول ثلاثة المصطفين لأن الذي وصل إلى مقام الفناء في الذات واتصف بجميع صفات الكمالات أفضل من المقتضى وهو العتيد الذي يلزم طريق التوسط في الأمور ، ومن السابق بالخيرات .

هذا هو المعنى الذي أراد ابن عربي أن يفهمه من الكلمة « الظالمن » الواردة في الآية . أما الكلمة الضلال، ففهمها على أن المراد بها « الحيرة »، والحيرة التي هي من نوع خاص ، وهي حيرة الصوف يرى الحق في كل شيء ، ويرى الواحد كثيرة ، والكثير واحداً ، والأول آخرأ وأ الآخر أولاً ، والظاهر باطنًا والباطن ظاهرأ إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التي توقع في الحيرة . ولكنها ليست حيرة الارتباك وقصور الفهم ، بل حيرة النفس المأهولة على وجهها الدائبة الحركة في دائرة الوجود . من أي نقطة بدأت حركتها على محيط الدائرة وصلت إلى « الحق » الذي هو مركزها . ولذلك يقول ابن عربي: « فَالْحَائِرُ لِهِ الدُّورُ وَالْحَرَكَةُ الدُّورِيَّةُ حَوْلَ الْقَطْبِ »، وليس القطب سوى الله .

أما نسمية هذه الحيرة بالحيرة المحمدية فلسيين : الأول ماذ كرناه من أن ابن عربي يعتبر القول بالتزييه والتتشبيه بالمعنى الذي يفهمه منها في مذهبه في وحدة الوجود عقيدة محمدية . والثاني استناداً إلى الحديث الذى أورده الصوفية من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « رب زدني فيك تحييراً » .

ظهر إذن أن الحيرة حيرتان حيرة الجهل التي تورث الارتباك والألم وتولد اليأس وهي حيرة الفلاسفة الذين يعتقدون في فهم الوجود على المقل وحده . ولهذه أشار ابن عربى بقوله : أصحاب الطريق المستطيل أى غير الدائرى . ولم يستعمل كلمة المستقيم بدلاً من المستطيل لاحتمال أن يفهم من كلمة المستقيم معنى الصواب . والحيرة الأخرى حيرة العارف بالله - وهي التي طلب النبي الزراية منها ، لأن العارف بالحق ، المشاهد لتجليه في مرآة الوجود ، يفيض قلبه نوراً إذ تعكس على صفحاته تلك التجليات ويستولي عليه نوع من الحيرة ، ولكنها حيرة العجب والدهشة ، وحيرة السعادة العظمى ، وحيرة الوصول إلى الأمول لا حيرة الحرمان . ولعل لحظة من لحظات تلك الحيرة هي التي أطلقها الحسين بن منصور الخلاج حينما قال شطحته الشهورة : « أنا الحق ! فإني مازلت أبدأ بالحق حقاً » .

(١٠) « قال نوح رب ما قال إلهي ... ثيوب التلوين » .

الربوبية صفة لله من حيث كونه رباً يدعى ويستعان به ويتوكل عليه ، ومن حيث أفعاله وآثاره في الإنسان وفي العالم برمه . والألوهية صفة لله من حيث كونه إلهًا يعبد ويقدس ويجل ويكرم ويخشى الخ . وأخص صفات الربوبية أن الرب مسئول والربوب سائل ، وأخص صفات الألوهية أن الإله معبود والمألوه عابد . ولهذا جاءت الشريعة في العبادة باسم الله وفي السؤال باسم الرب . فيقول المصلى : « الله أكبر » « سبحان الله » « لا إله إلا الله » . ويقول في الدعاء : « ربنا ظلماناً أفسينا » « رب اغفر لي ولوالدى » « رب بما أنعمت علىَّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين » الخ .

هذا هو الاصطلاح العام . أما اصطلاح ابن عربى الخاچى فالر ب هو الحق في صفة من صفاته . ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب . أما الله فاسم يطلقه على الذات العليّة متصفه بجميع الصفات . وعلى هذا التعریف يفرق بين الربوبية والألوهية فيقول إن الألوهية دائمة التلون - أي دائمة التغير لأن الله دائم التجلی في الصور . أما الربوبية التي لكل اسم من الأسماء الإلهية قنابته له لا تغير . ولهذا وجب علينا في السؤال أن ندعو الله باسم خاص يتصل بقضاء حاجتنا . فيجب على المريض مثلاً أن يدعوه باسم الشافي ، وعلى الذنب أن يدعوه باسم المغفو أو المغفور ؛ وعلى المحتاج أن يدعوه باسم المعطى وهكذا . « فتبوت التلون » إذن من صفات الله الرب ، لأن من صفات الله إطلاقاً . والراد بالتلتون هنا الحال .

وهذا الجزء من الفص رمزى إلى أقصى حد . وقد أشار المؤلف إلى بعض مانى الأفاظه ، وبين أنه يستعملها في غير ما وضعت له عادة ، ولكن المعنى الإيجالي لا يزال غامضاً . لذلك أردنا تلخيصه ليعطى الصورة المراد منه .

كان قوم نوح عبدة أوئنان ، فدعاهم إلى عبادة الله واحد منه عن صفات المحدثات . ولكنهم أعرضوا عن دعوته لأنهم كانوا محبوين عن الحقيقة المطلقة - الله - بمعبوداتهم التي لم تكن في واقع الأمر سوى مجال أيماء الله . فدعا عليهم نوح بالملائكة والدمار بقوله : « لاتدع على الأرض من الكافرين دياراً ». ومعنى هذا في أسلوب المؤلف الرمزى أنه دعا الله أن يحرر هؤلاء القوم من قيود الوثنية التي تحصر الحق في هذا الجبل أو ذلك ، وأن يعن عليهم بشهوده في كل جبل معبود أو غير معبود . فـ كأنه دعا عليهم بالفناء الصوفي - لا بالدمار والملائكة . دعا عليهم بفناء الحجب لتنكشف لهم الحقيقة في إطلاقها . وقال : « إنك إن تدرهم يضلوا عبادك » أي إن تتركهم وشأنهم أو قموا الحيرة في قلوب الناس - وهي الحيرة المحمدية التي أشرنا إليها - بأن يدلهم على ما في نشأنهم من عبودية وربوبية ، وما فيها من خلقيّة وحقيقة . وهذه هي الحيرة التي

ينشدها كل صوف يدين بوحدة الوجود . وهؤلاء الذين يؤمنون الناس في الحيرة لا يلدون « إلا فاجرًا كفاراً ». والفاجر من بغير يمنى خرج وظهر - أى الذي يظهر أسرار الربوبية بأن يظهر في مجالها . والكافر من كفر بمعنى ستر وأخفى : أى الذي يستر بصورته الخارجية ما استتر فيها من الذات الإلهية . الواقع أنه ليس في الوجود إلا فاجر وكافر بهذا المعنى !

« ولا تزد الظالمن إلا تباراً ». سبق أن ذكرنا أن « الظالمن » فهمت على أن المراد بهما الظالمون لأنفسهم (راجع هامش ٩) ونذكر هنا أنها مشتقة من الظالم . والظالم أو العاء اسم لعالم الغيب : والنبيب المطلق هو الله . قوله لا تزد الظالمن إلا تباراً أى هلاكاً أو فناء فيه وهذا دعاء لهم لا عليهم .

(١١) « ومن أراد أن يقف على أسرار نوح ... »

هذه العبارة تشير إلى ابن ابي عربى يؤمن بنظرية أرواح الكواكب ، وأن لكل كوكب روحًا خاصًا به وعلمًا لا يشاركه فيه غيره . ولقد كان فلك الشمس دائمًا منبع الأسرار يمد بها روح من اتصل بروحه من الكائنات الأرضية . وقد ذكر المؤلف هذه المسألة في كتابه المعروف باسم التزلات الموصولة ، وأشار إلى المعرف والأسرار التي استمدتها نوح من روح فلك الشمس وهي التي يسمىها « يوح » .

يوجد كتاب التزلات مخطوطاً بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٠ مجاميع .

## الفصل الرابع

(١) إدريس : أشار إليه في الفصل الثاني والمشرين باسم إلياس ونسب إليه الحكمة الإيتانية .

تضاريب أقوال مؤرخى الإسلام والمفسرين كل أنواع التضارب في وصف هذا النبي، وجعلوا منه شخصية أسطورية أكثر منها حقيقة . وقد بلغ نفاقهم في الرأى أقصاه عند ما تكلموا في الزمن الذي عاش فيه والحياة التي حيها . ويظهر أهتم نقلوا ما ورد إليهم عنه من المعلومات تacula خلا من كل تقد وتحليل . وربما كان لهم بعض المذر في ذلك : فإذاً إدريس أقدم من الإسلام والمسلمين، وقد وقع الخلط في أمره من بدأ الناس يكتبون عنه ، أو عن الشخصية الأسطورية الأخرى المعروفة باسم «هرميس» الذي قال كتاب العرب إنه النبي إدريس . فإن الكتابات التي كتبت عن «هرميس» في القرنين الأولين بعد الميلاد ملأى بالفوضى والاضطراب . ولا غرابة في ذلك فقد كان ذلك المصر أحفل عصور الثقافة الملئية جميعها بأنواع المزج والتلفيق الفكري .

كان «هرميس» عند الإغريق اسمًا لمطارد الذي سموه فيما بعد باسم «طوط» الإله المصري القديم المعروف بإله القمر ، والشهود بعلوم الرياضة والفلك وعلوم الحكمة بوجه عام . ثم أصبح في وقت من الأوقات إله العالم العقلى عند الإغريق والمصريين على السواء ، وإن كان المصريون أصنافوا إلى مهماته مهمة اختبار أرواح الموتى لمعرفة مدى أهليتها واستحقاقها للدخول في فلك الشمس .

وقد لعب «هرميس» دوراً هاماً في تطور الفكر الملئي التأثر ، ونسب إليه

عدد غير قليل من الكتب في الحكمة وعلوم الأسرار - السحر وعلم النجوم والكيمياء . وبعض هذه الكتب مزيج غريب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة المصرية القديمة مع شيء من الأساطير اليونانية . فلما فتح العرب مصر والشام وجدوا تلك المؤلفات المهرميسية ، لا في صورتها الأصلية ، بل بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله وترك فيها طابعه الخاص . وسرعان ما اقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها وأشارفوها إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها . فبعد أن كان هناك هرميس واحد أصبح المهرميسة عند العرب ثلاثة :

الأول هرميس الذي هو «أخنوح» وهذا هو الذي سموه إدريس . يحيى القبطي واليعقوبي وابن أبي أصيبيحة أنه عاش في صعيد مصر قبل الطوفان ، وأنه جاب أقطار الأرض باحثاً عن الحكمة ثم رفعه الله إليه . قالوا وقد كان أول من تكلم في الجواهر الملوية وحركات الأفلاك الخالق . ولا داعي لذكر باقي المهرميسة لعدم حاجتنا إليهم هنا . وليس هناك من شك في أن العرب قد عرروا بعض الكتب المهرميسية ، والكتب التي ترجمت حياة هرميس . يقول القبطي إنه نقل بعض صفحات من كتاب هرميس في الحديث الذي دار بينه وبين طوط .

وليس هناك من شك أيضاً أن بعض مؤلفات كبار المسلمين مثل رسالة حي بن يقطان لابن سينا ومؤلفات ابن عربي والسموردي المعمول تحت بصلة وثيقة إلى الكتابات المهرميسية . فحي بن يقطان مثلاً ليس إلا انتهاً وضعه ابن سينا للعقل الفعال الذي يشرح أسرار الكون على نحو ما يشرح يومندريس في الكتابات المهرميسية أسرار الوجود لابنه طوط .

وليس إدريس في فضنا هذا سوى روح مجرد يسكن فلك الشمس ، وهو الثالث الذي قال قدماء المصريين إنه مقام روحانية هرميس ووكلوا إلى هرميس اختيار أرواح الموتى قبل دخولهم فيه .

ويبحث هنا الفص في بعض نواحي المسألة الكبرى التي بحث فيها الفص السابق، أعني مسألة التنزية الإلهي، ولذلك سمي بالحكمة القدوسية في حين سمي سابقه بالحكمة السبُوَّحية : والقدوس والسبوح من أسماء الله ومن معناها المترء ، وإن كانوا يقولون إن القدس أخص في معنى التنزية من السبوح وأبلغ : إذ التسبيح تنزيه الله عن الشرير وعن صفات النقص كالعجز وأمثاله، في حين أن التقديس تنزية الله عما سبق وعن كل صفات المكانت ولازمتها - حتى كلامها - وعن كل ما يتومم ويتعلق في حقه تعالى من الأحكام الوجبة للتحديد والتقييد . بعبارة أخرى التقديس هو نهاية التجريد ، ولا يقول به إلا النفوس المجردة التي لا صلة لها بالعلاقة المادية . ولذلك نسب في هذا الفص إلى إدريس، وهو النبي الذي رفعه الله إلى السماء بعد أن خلع عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المادي كما تقول بذلك الأخبار . والفرق بين تنزية نوح وتنزية إدريس أن ترزية الأول عقلي وترزية الثاني ذوق .

والذى لا شك فيه عندى أن ابن العربي لا يذكر نوحًا أو إدريس أو غيرهما من الأنبياء على أنها شخصيات تاريخية حقيقة ، ولا يصورها لنا التصوير الذى نعرفه فى القرآن أو غيره من الكتب المقدسة ، وإنما هي مثل يصرّبها وأدوات يستخدمها فى شرح أجزاء مذهبة . فليس نوح عنده إلا مثالاً للرجل الذى يقول بترزية الله تعالى متبوعاً فى ذلك مجرد المقل ، غير ناظر إلى ما ورد في القرآن من آيات التشبيه ، وغير مؤمن بأن للحق صوراً ومجالى في الوجود العالمى . وليس إدريس عنده كذلك إلا مثالاً لما يمكن أن تكون عليه النفس المجردة في موقفها من الله . وهذه النفس - إن وجدت - لا يمكن أن تكون على الله إلا موقف التقديس بالمعنى الذى شرحناه .

(٢) الملو :

ومن لوازم القول بالتقديس وصف الله بالملو : وهو وصف ورد في القرآن

الكرم : والعلى من أسماء الله الحسنى . ولكن ماذَا عسى أن يكون معنى « العلى » ومعنى « المعلو » في مذهب يقول بوحدة الوجود ؟ نظر ابن عربى إلى الخلق فوجد أن اتصاف أى مخلوق بالعلو إما من أجل المكان أو من أجل السكانة (أى التزلة) . وأن علو المخلوق لا يكون له لذاته ؛ بل يوصف به لعلو مكانه أو مكانته ، بحيث لو زالت صفة المعلو عنهمما زالت عنه . بل إن الوصف بالعلو قد يأتي نصاً في السكان أو المكانة . يقول الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » . وتقول نحن في فلان إنه في مكانة عالية من قومه . فالإنسان ، وهو أعلى الموجودات ، ينسب له العلو بالتبعية إما إلى المكان وإما إلى المكانة .

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو فقال : « سبع اسم ربك الأعلى » ، وقال « وهو العلي المظيم » . ولكن ابن عرب يتساءل : « على من وما نم إلا هو ؟ » و « عن ماذَا وما هو إلا هو ؟ أى على أى شيء من الموجودات عللاً الحق وليس في الوجود إلا هو ؟ وعن أى شيء استفاد الحق العلو ولا شيء إلا وهو هو ؟ إنه عين الموجودات من حيث وجودها ، فلا يمكن إذن أن نفاضل بينه وبينها ، لأن المعلو الذي يسمح بالفاضلة هو العلو بالإضافة ، وعلو الحق علو بذاته لا بالإضافة .

ولكن للأمر ناحية أخرى فإن هذه الكثرة الوجودية التي نسميها العالم وتنسب إليها العلو بالإضافة ليس لها في ذاتها وجود حقيقى ، وإنما يرجع وجودها إلى الذات الواحدة أو العين الواحدة التي لها العلو بالذات . إن الكثرة وهى لاحقية ، وكذلك ما نصفها به من العلو . ولذلك ينفي ابن عربى عن العالم علو بالإضافة من هذه الناحية . وخلاصة القول أننا إذا راعينا الوحدة في ذاتها ، نسبنا إليها العلو المطلق الحالى من كل مفاضلة ومن كل إضافة ، وتفينا العلو بالإضافة بين الموجودات . وإذا راعينا الوحدة في الكثرة أثبتنا العلو بالإضافة ، ولكن نسبتها إلى الوحدة من حيث تمدد وجودها . وإذا راعينا الكثرة وحدتها نسبنا إليها العلو بالإضافة . أما العلو الذى يقتضى الفاضلة

بَيْنَ اللَّهِ وَالْعَالَمِ ، فَلَا مَكَانٌ وَلَا مَعْنَى لَهُ فِي مِذْهَبِ ابْنِ عَرْبِيِّ .

(٣) « وَهَذَا فَلَكُ الشَّمْسُ .... وَكَرْتَةُ التَّرَابِ »

بعد أن ذكر المؤلف أن الله لما رفع إدريس إليه أسكن روحه المجردة في فلك الشمس، أراد أن يبين أن هذا الفلك أعلى الأفلاك كلها - أي أعلىها في السماوة لأنها المخور أو القطب الذي تدور عليه جميعها . وذكر خمسة عشر فلكاً - منها ما هو فلك بالمعنى العلمي الاصطلاحي ومنها ما هو في الحقيقة غير فلك ، ولكنها عد الجميع أفلaka كاسنرى . تصور فلك الشمس في وسط الأفلاك ، وذكر سبعة فوقه ، هي فلك الرييخ (الأحمر)، وفالك المشترى ، وفالك كيوان (زحل)، وفالك المنازل ، وفالك الأطلس (أي الذي لا كوكب فيه) وهو فالك البروج ، وفالك الكرمى ، وفالك العرش . والظاهر - كما يقول الفاشانى - أنه يريد بهذه الأسماء التفسير الكلية والمقل الكلى وهو من مراتب الوجود ولكنها مساماها فلكين مجازاً ، كما يسمى كرة الماء وكرة التراب أحافلاكا مجازاً .

وتحت فلك الشمس سبعة أفلاك أخرى هي : فلك الزهرة ، وفالك الكاتب (أي عطارد) وفالك القمر ، وكرة الأثير ، وكرة الماء ، وكرة الماء ، وكرة التراب .

ليس لهذا الوصف نظير في كلام الفلكيين ولا كلام الفلاسفة بل هو مزيج غريب من الفلك والفلسفة والقرآن فقد أضاف صاحبنا إلى أفلاك الـ كواكب العناصر الأربعية التي قال بها إنما زليقليس ، كما أضاف العرش والكرمى الذين ذكرها القرآن . وقد ذكر هو نفسه أنه خرج على المأثور عند أصحاب الفلك والفلسفه في كتابه التقويات الكيكية ( ج ٢ ص ٨٩٥ ) حيث يشرح المسألة بالتفصيل . فهو يسمى فالك الأطلس مثلا فالك التكوين - أي فالك الكون والفساد - ويقول إنه هو فالك البروج . والفالكيون يسمون فالك البروج فالك المنازل .

ولكن الظاهر أن ابن عربي لا يريد أن يضع نظرية فلكية هنا ، وإنما يريد

أن يشير إلى مراتب الوجود أعلاها وأدنائها .

(٤) « وأنتم الأعلون والله معكم » .

لم يشا ابن عربى أن يفهم « والله معكم » على معنى والله في عونكم ، أو والله ينصركم أو ما شاكل ذلك ، بل فهم المعية في قوله « معكم » بمعنى المشاركة . فأسباب معنى الآية وأنتم الأعلون والله معكم في هذا الوصف أولى في هذا العلو . ولكن هذا الفهم للآية لا يستقيم حتى مع ما ذكره هو نفسه من أنواع العلو ، وما قرده من الصفة بين الله والعالم . فإنه قسم العلو إلى إضافي وذاتي ، وقال إن العلو الإضافي لا يكون إلا في الوجودات المسكنة . فيقال لهذا الشيء أعلى من ذلك – أو في الحق إذا نظر إلى ذاته الظاهرة بصورة الوجودات المسكنة . ولكن هذه الوجودات المتكتلة ليست شيئاً آخر غير الذات ، فالمعية إذن لا معنى لها لأن المعية تشير إلى الاتينية وليس في الأمر اتنية على الحقيقة .

أما إذا فهمنا « العلو » على أنه العلو الذاتي ، فلا يكون إلا لاحق الظاهر بصورة الوجودات لالوجودات نفسها . وعلى هذا الوجه لا معنى للمعية أبداً لأنه لا مشاركة في هذا النوع من العلو .

(٥) « والعين واحدة من المجموع في المجموع » .

بعد أن أفاض في شرح العلو الإضافي والعلو الذاتي وقال إن الأول يوصف به الوجودات الحادثة كالملائكة والناس من أجل مكانة عالية وضعهم الله فيها ، وإن العلو الذاتي لا يوصف به إلا الحق ، نظر إلى المسألة نظرة أخرى في ضوء مذهبه في وحدة الوجود . قال : إن الحقيقة واحدة وإن تكترت بالصور والتعيينات . بل إن تكترها بالصور تكثر وهي فضى به حكم المقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق . ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى المكل في واحد ، ولرأى « أن العين واحدة ( ٢ - ثمانين )

من المجموع في المجموع ». ليست الكثرة الوجودية إلّا صوراً للرياء الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه. وهذه الرياء الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات وهي على ما هي عليه من المدّ - ما شئت رائحة للوجود الخارجي ، لأنّها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي . فالكثرة الخارجية إذن - إن قلنا بوجودها - حقيقة واحدة في جوهرها ، أو هي مجال كثيرة لحقيقة واحدة . فالعلو إذن ليس فاقداً على شيء دون شيء - لأن كل شيء مظاهر للحق العلي - بل هو صفة عامة لجميع الأشياء ، ولكن في ذات الواحد . ولذلك قال: « فما في العالم (أي في جملته) من هذه الحقيقة - أي من ناحية وحدته الذاتية - على إضافة ، لكن الوجه الوجودية متغيرة ».

وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، وأن الوجود كله حقيقة واحدة: إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميته خلقاً . أو إن نظرنا إليه من حيث الذات قلنا إنه واحد ، وإن نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا إنه كثير وممتدّ ؛ وإذا كان الأمر كما قلنا : إن نظرنا إلى الوجود من حيث وحدته قلنا أنه على بالذات ، وإن نظرنا إليه من حيث كثرته ، قلنا إنه على بالإضافة . أقول : إذا فهمنا كل ذلك أدركتنا لم يُوصف الحق بالأضداد ولم يُصف أي شيء في الوجود بالأضداد . تقول في الحق إنه كذا من الموجودات - أي من حيث تعينه - وليس بكذا ، أي من حيث ذاته . فهو هو بتقديمه ، وليس هو باطلاقه . وكذلك الحال في صفات الأضداد التي يُصف بها الحق ، كوصفه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو الأول والباطن من حيث الذات ، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء ، أو هو الأول والباطن من حيث وحدته ، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته . وهذا هو معنى قول أبي سعيد الخراز : « إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد » .

وابن عربى أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول: « فهو (أى الحق) ظاهر لنفسه باطن عنده؛ وهو المسماى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء الحديثات ».

أما قوله « وهو عين ما بطن في حال ظوره » فمعناه أن الحق إذا ظهر في صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشىء الذى ظهر بصورةه ، لأن الظاهر والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا في حال نظرنا إلى الأشياء . أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور . فالحق ظاهر بنفس المعنى الذى هو باطن ، وهو باطن بنفس المعنى الذى هو ظاهر . وكذلك الحال في صفات الأضداد الأخرى التي وصف الحق بها نفسه .

(٦) « فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد ».

سبق أن أشرنا إلى التشيل بالرأة والصور في شرح العلاقة بين الحق والخلق أو الواحد والكثرة ، وهنا يشرح المؤلف نفس هذه العلاقة بتمثيل آخر هو التشيل بالواحد والأعداد . فالموازاة تامة في نظره بين الواحد الحسابي والأعداد المتفرعة عن الواحد والمدودات ، وبين الذات الإلهية والأشياء (أو أعيان الأسماء التي هي الأعيان الثابتة) وال موجودات الخارجية في العالم . وكما أن الواحد الحسابي أصل جميع الأعداد لأن الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيه ، كذلك الكثرة الوجودية ليست سوى مظاهر أو صور للذات الواحدة . ولكن الأعداد حقيقة معقولة لا وجود لها إلا في الذهن ، فإذا وصفناها بالوجود الخارجى ، وجوب أن يكون ذلك من أجل وجودها في المدودات . كذلك الحال في الذات الواحدة والأعيان الثابتة وال موجودات الخارجية . فظهور الذات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفة ليس لها وجود عيني خارجى . فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود ، وجوب أن يكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجية .

من هنا يتبيّن أننا إن ندرك حقيقة الوجود إدراكاً تاماً إلا إذا فهمنا الصلة بين الذات الإثباتية وبين أسمائها ومظاهرها - كأننا إن ندرك حقيقة معنى العدد إلا إذا فهمنا الصلة بين الواحد الحسابي وبين الأعداد ومظاهر الأعداد التي هي المعدودات . ولكن يجب ألا يخرج هذا عن كونه مجرد تمثيل يريد ابن عربى أن يوضح به نظريته ، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق : فإن الواحد العددى معنى مجرد يوجد بمحملته في كل عدد ، ولا كذلك الحق في تعينه بصورة الأعيان الثابتة ، اللهم إلا إذا اعتبر الحق في إطلاقه مجرد معنى وهذا لم يقل به صراحة .

كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميز عن غيرها ، وليس مجرد مجموع من الآحاد . فالثلاثة مثلاً مجموع من الآحاد ، وكذلك الأربعـة والمائة وما فوق ذلك وما دونه ؛ ولكن كلا من هذه الأعداد حقيقة معقولة واحدة تختلف عن غيرها من الحقائق العددية الأخرى . ويتختلف كل عدد عن غيره بخصوصية فيه كما يختلف النوع عن غيره من الأنواع الدالة تحت جنس واحد بخصوصية فيه هي الفصل النوعي . وتشترك الأعداد كلها في أنها مجموع آحاد كما تشتراك أنواع الجنس الواحد في صفات ذلك الجنس . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن عدداً ما هو عين عدد آخر ونستطيع أن نقول في الوقت نفسه إنه غيره . فهو عينه من حيث تكرر الواحد في كليهما ، وهو غيره من حيث خصوصية كل منهما . وهذا معنى قوله : « فما تنفك تثبت عين ما هو متقد عندك لذاته ». ولكن يجب ألا يتبدّل إلى الذهن أن النفي والإثبات واقعن على شيء واحد باعتبار واحد ، وإلا كان في الحكم تناقض ، بل هما واقعن على شيء واحد باعتبارين مختلفين . فإذا قلنا إن العدد « خمسة » هو عين العدد « ستة » كان ذلك باعتبار أن كلاً منها هو « الواحد » مكرراً . وإذا قلنا إنهما متغيران ، كان ذلك باعتبار خصوصية كل منهما . بل إن « العينية » نفسها مختلفة في الاعتبارين . فإذا قلنا إن خمسة عين ستة كانت العينية جزئية (أو غير مطلقة) وإذا قلنا إن خمسة

ليست عين ستة كان المقصود هو العينية الطلاقة .

على أن العبارة: « فَانْفَكَ ثَبَتَ عَيْنٌ مَا هُوَ مِنْقٌ » يمكن أن تفسر تفسيرآ آخر على أن المراد بالثبات والمنفي هو المد « واحد» : فأنت ثبت وجود الواحد في الأعداد الراكبة منه ولكنك تنفي وجوده في ذاته . وهذا راجع إلى أنهم لا يعتبرون «الواحد» عددا وإن كانوا يعتبرونه أصل جميع الأعداد .

(٧) « فَمَنْ الْطَّبِيعَةُ وَمَنْ الظَّاهِرُ مِنْهَا؟ »

بعد أن انتهى من تشبيه العلاقة بين الحق والخلق بالعلاقة بين «الواحد» والأعداد وذكر في عبارات جريئة وحدة الحق والخلق بقوله فالأمر الخالق والأمر الخلق الخالق : كل ذلك من عين واحدة : لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة سأله : « مَنْ الْطَّبِيعَةُ وَمَنْ الظَّاهِرُ مِنْهَا؟ » وقال من الطبيعة؟ ولم يقل ما الطبيعة؟ دلالة على أنه يريد الإشارة إلى عاقل .

الطبيعة عنده اسم آخر لله ، وهي أشبه بقوة عامة سارية في الكون بأسره ، سواء منه ما كان عنصراً للنشأة أو غير عنصري . ويستعمل الفلاسفة «الطبيعي» في مقابلة العنصري ويقتصرن الأول على الأجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربي يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التي تعطي كل موجود صفات وخصائصه – أو تعطيه على حد قوله « طبيعته » من غير أن يعيزها في ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفى ؛ أما تعبيره الصوفى فهو أن الطبيعة هي الذات الإلهية متجالية في صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه « الطبيعة » ، بل هو عينها لا تزيد شيئاً بما يظهر عنها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر . وهذا كلام يذكرون بما يقال اليوم من استحالة فناء المادة أو الطلاقة . الطبيعة إذن هي الذات الإلهية السارية في الوجود بأسره . « وعالم الطبيعة صور في

مرآة واحدة . لا ، بل صورة واحدة في مرآيَا مُخْتَلِفةً » . وقد سبق أن شرحتنا معنى هذا كله ..

(٨) « ومن عرف ما قلناه لم يَحْرُرْ ، وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المُحَلِّ » .

يقول القيصري ص ١١٦ « إن هنا يجوز أن تكون شرطية ، وعلى الأول ( وهو أخذها بمعنى لو ) يكون معناه ومن عرف ما قلناه لم يحرر وإن كان هذا المارف في مزيد العلم بالوجوه الإلهية كما قال عليه السلام رب ذني علاما ، فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المُحَلِّ وهو العين الثابتة التي لهذا العارف ... وعلى الثاني يكون معناه وإن كان التحير حاصلاً في مزيد العلم فليس ذلك التحير إلا من حكم المُحَلِّ وهو عين الحائر » .

وسواء فهمنا المعنى الأول وهو أن الذي عرف حقيقة الوجود على الوجه الذي شرحتناه لاتقريه حيرة حتى ولو كان في مقام الاستزادة من العلم ، لأن عدم الحيرة حال ثابتة له من الأزل في عينه الثابتة - أو على المعنى الثاني وهو أن الذي عرف حقيقة الوجود على نحو ما وصفناه لا تقريره حيرة . فإن كانت حيرته حاصلة في استزادته من العلم فليست هذه الحيرة إلا حالا ثابتة له أولاً : سواء أكان هذا أم ذلك ، فإن المؤلف يريد أن يقرر هنا حقيقة طالما أشار إليها : وهي أن كل شيء مقدر أزواجاً لا انفكاكاً عنه ولا محيس منه حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة - من علم أو جهل . كل ذلك مقدر أزواجاً في العين الثابتة لكل موجود ، وهي المشار إليها هنا باسم المُحَلِّ .

(٩) « فالعلى لنفسه هو الذي يكون له الكمال ... ولا هي غيره »

رجع إلى الكلام في العلو من ناحية جديدة : فذكر أن العلو الذاتي لا يكون إلا لله من حيث له الكمالطلق المستفرق لجميع الموجودات والنسب . وهذا معناه أنه يفهم الكمال على أنه التحقق الوجودي لا على أنه الكمال الأخلاقي ، أي الأمر

المحمود عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . بل الكمال عنده يشمل هذه كما يشمل الأمور الوجودية غير المحمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . فالله هو العلي بذاته من ناحية أنه الوجود المطلق المتصف بكل نعمت الظاهر بصورة كل منعوت . ولذلك قال : « وليس ذلك (أي الملو) إلا لسمى الله خاصة » . وأما غير مسمى الله فاما أن يكون بجليل له أو صورة فيه . فإذا كان بجليل وقع التفاصيل يتنبه وبين غيره من المجال في صفة الملو . وإن كان صورة فيه - والمراد بالصور هنا أسماء الله تعالى - كان الصورة نفس الكمال الذي الذي لسمى الله لأنها عينه ، إذ الاسم عين الذات في رأيه . وهذا رأى قال به المعتزلة من قبل ولكن يفضل أن ينسبه إلى صوفى هو أبو القاسم بن قسي . أما قوله : « ولا يقال هي هو ولا هي غيره » فالمراد « به » مسمى الله خاصة أو الحضرة الإلهية وهذا يختلف عن « هو » بمعنى الذات الإلهية . وإذا كانت أعيان الموجودات معتبرة صوراً للذات الواحدة كما هي صور للأسماء الإلهية ، أمكننا أن نقول إنها هي الذات بالمعنى الذي أشرنا إليه سالفاً : أي إذا أردنا أن نقرر وجود الذات . ولكننا يمكننا أن نقول أيضاً إن صور الموجودات هي هو إذا فهمنا هو على أنه مسمى الذات - الله - أي أنها هي هو بمعنى أنها مجال أو مظاهر لوجوده ، لا بمعنى أن أي بجليل منها هو الذات إطلاقاً كما قال المسيحيون في المسيح . وفي الوقت نفسه لا معنى لقولنا إن أي بجليل من المجال هو غير الذات لأنه لا يوجد غير !

على أن العبارة يمكن فهمها فهماً آخر إذا أعددنا الضمير « هي » على الصورة الواردة في قوله : « فالذى لسمى الله هو الذى لتلك الصورة » . وقد شرحتنا أن المراد بالصورة الاسم الإلهي أيها كان . فمعنى الجملة على هذا أن الاسم الإلهي أيها كان لا يقال فيه إنه هو عين الذات المتصف بجميع الأسماء كما لا يقال إنه غيرها .

(١٠) « ابن قسي » .

هو الصوفى الأندلسى أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المریدين ، ومن كبار المشايخ

ابن كان لهم همزة وآمال سياسية وروحية في عصره . قاد طائفته في ثورة جريئة ضد المبطين في الأندلس . واستشهد باه بالفشل وقتل في معركة سنة ٥٤٦هـ والذى يهمنا من أمره هنا هو أنه ألف كتاباً في التصوف سماه « خلخ التعانين » إشارة إلى قوله تعالى : « فاخْلُعْ نَعْلَيْكَ إِنْكَ بِالْوَادِي الْقَدْسِ طَوِيْ » (قرآن س ٢٠ آية ١٢) وأن ابن عربي اتقى ابن أبي القاسم في سفراته في تونس سنة ٥٩٠هـ وقرأ معه كتاب أبيه ثم وضع عليه شرحاً مفصلاً . ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي عليه في نسخة خطية نادرة في مكتبة أيا صوفيا باستانبول تحت رقم A.S. 1879 وقد اطافن عليه فوجدت فيه كثيراً من الخلط والاضطراب بما حملني على الاعتقاد بأن كثيراً من التحرير قد أدخل عليه . ولا نعلم لابن قسي كتاباً آخر غير هذا .  
وقد أشار ابن عربي إلى ابن قسي إشارات عده في كثير من مؤلفاته لاسيما المتوحات المكية . وأغلب هذه الإشارات منصب على فكرة ابن قسي في أن كل اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلهية : وهي الفكرة التي ناقشناها آنفاً .  
وأهم الموضع التي أشير إليه فيها في المتوحات هي :  
ف ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ف ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ،  
ف ٣ ص ٨ - ٩ ؛ ف ٤ ص ٤٦٥ ، ٤٢٨ ، ١٨ ، ٩ ؛ ف ٤ ص ١٦٤ راجع أيضاً حاجى  
خليفة ج ٣ ص ١٧١ - ٢ وبروكلان ج ١ ص ٤٣٤ .

## الفصل الخامس

(١) الحكمة المهميّة وإبراهيم .

كلمة مُهِمَّة مشتقة من الميام أو الميام وهو الإفراط في المشنق، وقد نسبت الحكمة المهميّة إلى إبراهيم لأن الله تعالى نص على آخذه خليلاً في قوله : « وَأَنْذَدَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا » ، والخليل الحب المقرط في محبه المخلص لمحبوبه . هذا هو لسان الظاهر كما يقولون ، ولكننا إذا ما قرأتنا الفصل الإبراهيمي وأدركتنا مرامي المؤلف فيه ، وجدنا معانٍ أخرى لإبراهيم والخليل والميام ، وأنها مجرد رموز قصد بها ما وراءها . وليس هناك من شك في أن اسم إبراهيم لم يستعمل علماً على النبي المعروف ، وإنما رمز به لنوع الإنسان الكامل الذي يعتبر جميع الأنبياء والرسول والأولياء أفراداً له . والإنسان الكامل في مذهب صاحبنا هو المخلٰ النام الشامل لجميع الأسماء والصفات الإلهية ، أو هو المخلٰ الكامل للحق على ما قررنا آنفاً . وإنما اختيار إبراهيم ليقوم بهذه الدور هنا ليجرد الإشارة إليه بأنه خليل الله ؛ والخليل إذا أخذت لا على أنها من الخلة أي الصداقة ، بل على أنها من التخلل وهو السريان . وهذا بالضبط ما يفعله المؤلف . فهمنا لم اعتبر إبراهيم مثلاً أعلى من أبنة الإنسان الكامل . وأى مجلٰ من مجال الحق أحق بأن يوصف بالكامل من الإنسان الكامل الذي سرى فيه الحق وتخلل جميع قواه وجوارحه فأظهر بذلك جميع كمالات الصفات والأسماء الإلهية .

إن سريان الحق في صور الموجودات جميعها أمر تقتضيه طبيعة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وقد أشرنا إلى ذلك من قبل . ولكننا يريد أن يبين هنا أن هذا السريان - أو هذا التخلل - يتفاوت في الموجودات في الدرجة بحسب ما يتجلّى في كل منها من الصفات والأسماء الإلهية .

ومن سوء الخط أنه يلجأ في توضيح العلاقة بين الحق والخلق أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلل والتندية وما إلى ذلك ، لأن مثل هذه التشبيهات الساذجة تشعر بالسادية أو الجسمية كما تشعر بالاثنية : اثنينية التخلل والتخلل ؛ وليس في حقيقة الأمر في مذهبه مادية ولا اثنية .

دعونا إذن من تشبيهه الذات التخللية بجميع صور الموجودات باللون الذي يتخلل الجسم الملون ، وتشبيهه تلك الذات أيضاً بالماء الذي يتخلل الصوفة ، فإن هذه التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة وساذجة لإيضاح شيء هو في نفسه غير محسوس وغير ساذج . الحق والخلق في نظره وجهان للحقيقة المطلقة : فكل تمييز بينهما لا بد أن يمتد في نهاية الأمر تمييزاً اعتبارياً . وليس في مذهبه ما يسمح بالقول بالاثنية اللهم إلا اثنينية الصفات : أي الصفات التي يتميز بها الحق عن الخلق والأخرى التي يتميز بها الخلق عن الحق . ولكن هذا المعنى لا ينطبق على اللون والتلون الذين يذكرها . يقول : إن اللون يتخلل التلون فيكون العرض بحيث يكون الجوهر ، كذلك الحق يتخلل صور الموجودات . وهذا تشبيه قاصر ومضلل : إذ اللون شيء غير التلون ، والحق – في نظره – ليس سوى الخلق ، وإذا اللون عرض والتلون جوهر ، والحق لا يمكن وصفه بأنه عرض .

ويزداد الأمر حرجاً وتعقيداً عند ما نراه يقول إن كلاً من الحق والخلق يتخلل الآخر أو ينطليه ، وهو قول يشعر بالحلول . ولكن لا محل للحلول في مذهبه . فيجب إذن أن نفهم هذه الأقوال وأمثالها على أنها عبارات مجازية قصد بها تفسير أمر تتجز الألفاظ عن التعبير عنه ولا يقوى على إدراكه إلا الدوق الصوف وحده ، إذ الدوق الصوف هو الذي يدرك سريان « الواحد » الحق في الكثرة الوجودية وتقويه إليها كما يدرك كمال ذلك « الواحد » في مظاهر أسمائه وصفاته .

(٢) « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ... حق للحق ؟ »

لَا كانت الحقيقة الوجودية واحدة لِمَ أُنْتَ تُنْسَبُ إِلَيْهَا جَمِيع صَفَاتِ الْمُوْجُودَاتِ الْمُحْمَدَ مِنْهَا وَالْمَذْمُومَ ، لِأَنَّ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ صَفَاتِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَسَاسِ الدَّحْ وَالذِّمَّ تَفْرِقَةً أَخْلَاقِيَّةً أَوْ دِينِيَّةً وَهِيَ بِذَلِكَ اعْتِبَارِيَّةً لَا حَقِيقَةَ . أَمَّا الْمُوْجُودَاتِ فِي ذَاهِبَةٍ فَلَا تُوْصَفُ بِأَنَّهَا مُحْمَدَةً أَوْ مَذْمُومَةً ، كَمَا أَنَّ الْأَفْعَالَ فِي ذَاهِبَةٍ لَا تُوْصَفُ بِأَنَّهَا خَيْرٌ أَوْ شَرًّا . وَكُلُّ مَا يُعْكِنُ أَنْ يُقَالُ فِي أَيِّ مَوْجُودٍ هُوَ أَنَّهُ مُجْلِي يُظَهِّرُ فِيهِ الْحَقُّ بِصَفَةً أَوْ صَفَاتٍ هِيَ كِيتٌ وَكِيتٌ سَوَاءً أَكَانَتْ هَذِهِ الصَّفَاتُ مِمَّا اصْطَلَحَ الْعَرْفُ أَوْ الشَّرْعُ أَوْ الْفَقَانُونُ الْخَلْقِيُّ عَلَى تَسْمِيَّتِهَا مُحْمَدَةً أَوْ مَذْمُومَةً أَوْ لَمْ تَكُنْ . وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَيُسْتَوِي أَنْ تَقُولَ إِنَّ «الْحَقَّ» يُظَهِّرُ بِصَفَاتِ الْمُحَدَّثَاتِ الْمُحْمَدَ مِنْهَا وَالْمَذْمُومَ ، وَأَنْ تَقُولَ إِنَّ الْخَلْقَ يُظَهِّرُ بِصَفَاتِ الْحَقِّ . أَمَّا أَنَّ الْحَقَّ يُظَهِّرُ بِصَفَاتِ الْمُحَدَّثَاتِ فَقَدْ أَخْبَرَ بِذَلِكَ عَنْ نَفْسِهِ فِي مَثَلٍ قَوْلَهُ : « وَمَكْرُوا وَمَكْرُ اللَّهُ » ، وَقَوْلَهُ : « اللَّهُ يَسْهُزُ بِهِمْ » ، وَقَوْلَهُ : « إِنَّ الَّذِينَ يَؤْذُنُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ » إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ . غَيْرَ أَنَّهُ يُحِبُّ الْأَلَاءَ يَعْزِبُ عَنْهَا مَا ذَكَرَنَا آنَفًا فِي مَسَأَةِ التَّنْزِيهِ وَالتَّشْبِيهِ ، أَنَّ ابْنَ عَرْبَى لَا يَفْهَمُ هَذِهِ الْآيَاتِ عَلَى أَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى بَعْدِ التَّشْبِيهِ - كَمَا يَقُولُ الشَّمَهْرِيُّ - بَلْ يَفْهَمُ مِنْهَا أَنَّ الْحَقَّ هُوَ الظَّاهِرُ فِي صُورَةٍ كُلِّ مِنْ اصْطَلَحْنَا عَلَى تَسْمِيَتِهِ مَا كَرِأَ ، وَأَنَّهُ الظَّاهِرُ فِي صُورَةِ السَّمَزِيِّ وَالْمَؤَذَّى وَغَيْرِ ذَلِكَ . وَقَدْ أَوْضَحَ ذَلِكَ الْمَنْتَهِي بِعَا لِامْزِيدِ عَلَيْهِ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ (الْفَصْلُ الرَّابِعُ) حِيثُ قَالَ « بَلْ هُوَ الْمِنْ الْوَاحِدَةِ وَهُوَ الْمِيَوْنُ الْكَثِيرَةِ . . . . قَالَ - يَأْبُتُ افْعَلُ مَا تَؤْمِرُ - وَالْوَلَدُ عَيْنُ أَيِّهِ (لِأَنَّهُمَا مَظَهِرَانِ لِذَاتِ وَاحِدَةٍ) فَلَا رَأْيَ يَذْبَحُ سَوَى نَفْسِهِ . وَفَدَاهُ بَذْبَحٌ عَظِيمٌ - فَظَاهَرَ بِصُورَةِ كَبِشٍ مِنْ ظَاهِرٍ بِصُورَةِ إِنْسَانٍ وَظَاهَرَ بِصُورَةِ وَلَدٍ . . . وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا فَلَا نَكْحَ (أَيْ آدَمَ) سَوَى نَفْسِهِ : فَنَهَى الصَّاحِبَةُ وَالْوَالِدُ وَالْأَمْرُ وَاحِدٌ فِي الْمَدْدِ » . لَيْسَ بِقُرْبَى إِذْنُ أَنْ يَأْتِيَ هَنَا وَيَقُولَ إِنَّ الْحَقَّ يُظَهِّرُ بِصَفَاتِ الْمُحَدَّثَاتِ .

أَمَّا ظَاهُورُ الْخَلْقِ بِصَفَاتِ الْحَقِّ فَكَظْهُورُ الْإِنْسَانِ بِصَفَةِ الْعِلْمِ أَوِ الرَّحْمَةِ أَوِ الْكَرْمِ

أو نحوها من الصفات التي اصطلاح على نسبتها عادة إلى الله.

(٣) « ثم إن الذات لو تمرت عن هذه النسب لم تكن إلها ... . فيتميز ببعضنا

عن بعض » .

يفرق ابن عربى بين الذات الإلهية المرأة عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية  
علاقة زمانية بالوجود الخارجى، البعيدة عن متناول الإدراك ، وبين الذات الإلهية  
المتصفة بالألوهية : أي بين « الواحد » والله . أما الذات المجردة فليست إلها ، لأن  
الألوهية تتضمن المألوهية ولا معنى لها ولا وجود بدونها : فالحق الوهاب يفترض الخلق  
الوهوب ، والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم وهكذا . وهذا معنى قوله : « فتحن  
جعلناه بعلوهيتنا إلها » . ولا تعرف الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها  
وهذا هو معنى قوله : « من عرف نفسه عرف ربه » أي من عرف عبوديته عرف  
ربوبيته .

ولو أن مدعياً ادعى أن في الإمكان أن يعرف « الله » من غير نظر في العالم -  
كما ذهب إليه بعض الحكماء وأبو حامد الفرازى ، لأجايى ابن عربى بقوله : ليس من  
الستحيل أن يصل العقل عن طريق النظر الصرف إلى افتراض وجود موجود واجب  
الوجود : خارج عن حدود الزمان والمكان : أذى قديم الخ غير أن هذا الموجود إذا  
جردته عن جميع الصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يكون إلها . وقد  
برهن أرسطيو على وجود محرك أول لأنه رأى أن الحركة لا يمكن أن تذهب إلى غير  
نهاية ، وبرهن فلاسفة المسلمين على وجود واجب الوجود ، ولكن لا المحرك الأول  
الذي أثبتته أرسطيو ولا واجب الوجود - إذا قرر وجوده بعيداً عن العالم ونسبة -  
إله بالمعنى الديينى . هذه أدلة قد ترضى الفلسفه أو غير الإلهين : أما الإلهيون فلا  
يقنعون بها .

توقف فكرة الألوهية إذن - في نظره - على التأمل في الخلوقات . بما في ذلك

أنفسنا . لأن العـلم بالصفات والأسماء التي يـتـكـون منها مفهـوم الألوـهـية لا يمكن الوصول إلـيـه إلـا عن طـرـيق العـلم بـصـفـات الـمـوـجـودـات الـحـادـثـة . بما في ذلك صـفـاتـنا . وهذا في نـظـرـه مـنـ الـخـلـقـ : فإنـ الـحـقـ لمـ يـظـهـرـ بـصـورـ الـمـوـجـودـاتـ إلـاـ يـعـرـفـ . لـافـ ذاتـهـ . بلـ منـ حـيـثـ كـوـنـهـ إلـاـهـاـ . يـقـولـ الـحـدـيـثـ الـقـدـسـيـ : «كـنـتـ كـنـزـاـ مـخـفـيـاـ فـأـحـبـتـ أـنـ أـعـرـفـ خـلـقـتـ الـخـلـقـ فـبـهـ عـرـفـوـنيـ» : أـىـ كـنـتـ ذاتـاـ أـزـلـيـةـ قـدـيـعـةـ مـعـرـأـةـ عنـ النـسـ وـالـإـضـافـاتـ فـعـكـسـتـ جـمـيعـ مـاـ فـيـ هـذـهـ الـذـاتـ مـنـ كـلـالـاتـ عـلـىـ مـرـآـةـ الـوـجـودـ ، فـإـذـاـ عـرـفـتـ صـورـ هـذـهـ الـكـلـالـاتـ وـمـجـالـهـاـ عـرـفـتـ كـلـاـتـ .

بـهـذـاـ المعـنىـ تـقـولـ إـنـ وـجـودـ الـخـلـقـ دـلـيلـ عـلـىـ وـجـودـ الـحـقـ ؛ وـلـكـنـ هـنـاكـ معـنىـ آخـرـ بـهـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ تـقـولـ إـنـ الـحـقـ عـينـ الدـلـيلـ عـلـىـ نـفـسـهـ وـعـلـىـ الـأـلوـهـيـتـ ، وـهـذـاـ لـاـ يـكـوـنـ إـلـاـ إـذـاـ اـعـتـبـرـنـاـ أـنـ الـعـالـمـ فـذـاهـ عـدـمـ مـعـضـ لـاـ وـجـودـ لـهـ إـلـاـ بـالـحـقـ : فـإـذـاـ عـلـمـنـاـ عـنـ طـرـيقـ النـظـرـ فـالـعـالـمـ الـأـلوـهـيـةـ الـحـقـ ، ثـمـ أـدـرـكـنـاـ أـنـ الـعـالـمـ لـيـسـ فـالـوـاقـعـ سـوـىـ بـحـلـيـ الـحـقـ فـصـورـ الـأـعـيـانـ الـثـابـتـةـ الـيـسـتـحـيـلـ وـجـودـهـ بـدـوـنـهـ ، أـدـرـكـنـاـ أـنـ الـحـقـ عـينـ الدـلـيلـ عـلـىـ نـفـسـهـ . وـلـكـنـ هـذـاـ إـدـرـاكـ ذـوقـ كـشـفـ كـاـ يـقـولـ المـؤـافـ .

وـهـنـاكـ عـلـمـ كـشـفـ آخـرـ ، وـهـوـ إـدـرـاكـ صـورـ الـوـجـودـ فـمـرـآـةـ الـحـقـ وـإـدـرـاكـ أـنـهـ هوـ الـظـاهـرـ بـجـمـيعـ هـذـهـ الصـورـ مـهـمـاـ تـعـدـتـ وـتـنـوـعـتـ صـفـاتـهـاـ وـأـشـكـالـهـاـ . وـصـاحـبـ هـذـاـ كـشـفـ لـاـ يـسـأـلـ لـمـ فـعـلـ بـهـ الـحـقـ كـيـتـ وـكـيـتـ : لـأـنـهـ يـعـرـفـ أـنـ لـاـ اـثـنـيـنـيـةـ فـالـأـمـرـ وـأـنـ كـلـ مـاـ يـظـهـرـ بـهـ مـنـ صـفـاتـ الـوـجـودـ إـنـعـاـهـوـ مـنـ مـقـضـيـاتـ عـيـنـهـ الـثـابـتـةـ ، فـلـاـ يـلـوـمـنـ إـلـاـ نـفـسـهـ .

نـلـاحـظـ إـذـنـ ثـلـاثـ درـجـاتـ مـنـ الـعـرـفـ يـتـطـوـرـ فـهـاـ الـذـوقـ الصـوـفـ الـمـتـجـهـ نحوـ إـدـرـاكـ الـوـحدـةـ الـوـجـودـيـةـ :

فـفـيـ الـدـرـجـةـ الـأـوـلـيـ يـتـكـشـفـ لـالـسـالـكـ مـعـنىـ الـأـلوـهـيـةـ عـنـ طـرـيقـ النـظـرـ فـصـفاتـ الـأـلوـهـيـةـ وـهـيـ صـفـاتـ الـعـالـمـ ، وـيـتـخـذـ الصـوـفـ مـنـ الـعـالـمـ دـلـيـلاـ عـلـىـ وـجـودـ الـحـقـ .

وفي الدرجة الثانية ينكشف له أن الحق عين الدليل على نفسه لأن العالم لا وجود له إلا به . فهو بعد العلم بالوهية الحق عن طريق النظر في العالم يقول في كشفه الثاني إنه لا وجود إلا لهذا الإله . وهذا هو المراد بقول المؤلف : وهذا بعد العلم به (أى بالحق) منا (أى بواسطتنا) أنه إله لنا .

وفي الدرجة الثالثة ينكشف له وحدة الوجود وأن كل شيء هو في الحقيقة عين الآخر وأن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر عن عين واحدة لاعن غيرها . وفي هذا الكشف تتحقق الثنائية - الثنائية الحق والخلق - كما يتحقق التعدد المشاهد بالحس بين الوجودات . فإن قيل فما معنى حكم الله وقضاؤه في الأشياء ؟ أجاب ابن عربي : « ما يحكم علينا إلا بنا : لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه » أى في الحق .

(٤) « فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهذا كم أجمعين » ؟

هنا يشرح ابن عربي جزءاً من نظريته الأخلاقية المتفرعة عن نظريته العامة في وحدة الوجود . إذا كان الوجود على الحقيقة واحداً وإذا كان كل ما يظهر فيه من خير وشر ومن معصية وطاعة مقدراً أولاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه كما شرحته آنفًا ، لزم ضرورة أن يكون في الكون مهتدون وغير مهتدين ، وأن يكون فيه خير وشر وطاعة ومعصية وجمال وقبح وتفع وضر ، لأن هذه كلها أمور تقتضيها طبيعة الوجود ذاتها .

وقد شاء الحق - ومشيئته هي إرادته الأزلية التي هي قانون الوجود والماء - أن يكون في الخلق مهتدون وغير مهتدين ، وقضت بذلك طبيعة الوجود ولا مرد لقضاءها ، فامتنع وجود المادية العامة لامتناع الشيئية - . وما كان للمشيئة الذاتية التي اقتضت أعيان الوجودات على ما هي عليه في ذاتها أن تشاء غير ما هو عليه الأمر في نفسه . ولذلك جاءت الآية « بلو » التي تفيد امتناع شيء لامتناع شيء آخر . إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه ويريد لها كما يعلمهها - أى كما هي عليه أو كما توجيه أعيانها الثابتة في الأزل ، ولهذا قال المؤلف :

«فُشِّلَتْ أَحَدِيَّةُ التَّعْلِقِ»<sup>(١)</sup>. هذه هي الدائرة الفكرية التي يدور فيها ابن عربى طول الوقت ، زراه ينتهى فيها دائماً إلى حيث ابتدأ . ينقى الشيء ثم يحاول إثباته فينتهى به الإثبات إلى النفي ، ويثبت الشيء ثم يحاول نفيه فينتهى به النفي إلى الإثبات . ولا عجب في ذلك ففكرة وحدة الوجود تحمل هذا التناقض في نفسها ، لاسيما في مذهب رجل يعتبر وحدة الوجود بديهيّة من البديهيّات ثم يأتي إلا أن يحتفظ بالصورة التقليدية التي أتى بها الإسلام الله . فإذا ما تعارض ذلك مع مذهبه أخذ يهدم تلك الصورة ويضيع معالها .

يشكل عن علم الله وإراداته كما يتكلّم المسلمين ، ثم يبدو له أن الموجّدات وكل ما يظهر عنها ثابتة قارة في ذات الحق ثبوتاً أزلياً : فيقول إن الحق أرادها كما علمها ، وعلّمها بما أعطته هي من ذاتها ، فأرادها على ما هي عليه ، ولو أراد غير ذلك ما وقع ! أليس هذا تمطيلاً للإرادة ؟ أو أليس هذا نفيًّا للإرادة بعد إثباتها ؟ راجع عن التقدير الأزلي للوجود الفصل الأول (التعليق ٣) والفصل الثاني (التعليق ٣) والفصل الثامن في قوله في الإنسان إنه منّم ذاته ومعدّتها فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه . راجع أيضاً معنى القضاء والقدر في الفصل الرابع عشر .

(٥) «وَإِنَّا وَرَدَ النَّطَابَ إِلَيْهِ بِحَسْبِ مَا تَوَاطَّأَ عَلَيْهِ الْخَاطِبُونَ» .

هذه تتمة لما سبق لأنّه يفسّر لماذا ورد في القرآن قوله «لو شاء» «وإن يشا» وأمثالها مع أن الأمر لا مجال فيه للتغيير ولا تبدل . الجواب على ذلك أن هذه هي الأساليب التي يفهمها المخاطبون الذين يعتمدون على النظر العقلاني لا على الكشف إذ العقل ينسب إلى الله قدرة لا نهاية لها وإرادة لا حد لاختيارها . ولكن هذا جهل بطبيعة الوجود وسوء أدب مع الله ، لأن الخروج على طبيعة الوجود ينافي الحكمة ولا يزيد في كمال الألوهية شيئاً . أما صاحب الكشف فلا يخاطب بمثل ذلك وإنما يدرك

(١) أي لا تتعلق بالمكن إلا من ناحية واحدة هي ناحية لم يجاده على ما هو عليه .

الأمر على النحو الذي ذكرناه . ولهذا كثُر المؤمنون الذين يأخذون بظاهر الآيات ويعملون المقل في فهمها ، وقل المارقون الواقفون على حقيقة الأمور ذوقاً وكشفاً.

(٦) « ما كنت به في ثيوبتك ظهرت به في وجودك ... ما تعين عليه » .

هذا هو القانون العام الذي يبني عليه ابن عربى نظريته في الوجود وفي الخبرية التي شرحتها . كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي . لا بد من ذلك ولا يمكن أن يتصور غيره . ولكن إذا كان الأمر كذلك فن الوجود ؟ فهو الحق أم الخلق ؟ هذه مسألة اعتبارية . فإنك إذا قلت إن وجودك الخارجي هو وجود الحق لا وجودك كان الحكم لك . من حيث الصورة - في هنا الوجود ؛ لأنك تعينه وتعطيه صفاتك . وإن ثبت في نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضاً ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفراط الوجود عليك . وفي هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تندم إلا نفسك . أما الحق فيجب أن تحمده دائماً لإفراطه الوجود عليك .

وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق ؛ وبما أن الحق الظاهر بصور الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها في صورها ، قال : « فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود » : لأنه لو لاه لما وجدت ولو لاك ما ظهر .  
(٧) « فالأمر منه إليك ومنك إليه » .

يصح أن نفهم كلمة « الأمر » هنا بمعنى أمر الوجود : أي فامر الوجود من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق .

ولكن يظهر أن المراد بها الطلب وهي مع ذلك مستعملة استعمالاً مجازياً : لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شيء بمعنى أنه يكلفه فعله ، بل بمعنى أن حالة تقتضي حصول ذلك الفعل ، واقتضاء الحال ضروري لا ينفك منه لأنه تابع للعين الثابتة في الأزل . وقد سبق أن ذكرنا أن الإرادة الإلهية لا تتعلق إلا بهذه الناحية من الوجود : أي

بالناحية التي تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة. أما أمر الحق فالراد به إعطاء كل شيء خلقه على حد تعبير الآية القرآنية، أي تحقيق الأعيان الثابتة للموجودات بإظهارها في العالم الخارجي على نحو ما تطلبه طبائعها.

ولكن هذا هو الأمر التكوي니 لا التكليفي وبينهما فرق هام يبني عليه ابن عربى نتائج بعيدة الأثر في مذهبة. فظاهر العاصى بمعصيته خاضع للأمر التكوينى لأنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة عينه الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل. ولكن الذى اقتضته طبيعة العين الثابتة وقضى به الله « فعل » فقط لا يوصف في ذاته بأنه معصية أو طاعة: وإن ذلك يجب ألا يقال إن الله قدر المعصية أولاً وقضى بظاهرها: وإنما سمي معصية عندما قيس بالمقاييس الدينية التي هي الأوامر التكليفية . هذه مسألة سيرض لها المؤلف في موضع آخر عند كلامه عن فرعون الذى يرى أنه أطاع الأمر التكوينى وإن كان قد عصى الأمر التكليفي.

أما إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف ، فيلزم أن نقول إن الخلق مكلف من قبل الحق ، وإن الحق مكلف من قبل الخلق . ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق ، وهذا معنى قوله: « غير أنك تسمى مكلفًا : وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بمحالك ، وبما أنت عليه . ولا يسمى (أى الحق) مكلفًا - اسم مفعول ». (٨) « فيحمدنى وأحمده » الآيات .

تشير هذه الآيات إلى الموازاة الثامة بين الحق والخلق الذين هما وجها الحقيقة الطلاقة . وياء المتكلم هنا كناية عن الخلق وهو النائب كناية عن الحق .

الحمد والعبادة متباذلان بين الحق والخلق : فالحق يحمد الخلق ويبيده بإفادة الوجود عليه ، والخلق يحمد الحق ويبيده بإظهاره كلامه في الوجود الخارجي . وفي استعمال كلمة العبادة في جانب الحق شيء من الشناعة ، ولكن ليس بغريب أن تستعمل ( ٥ - تعليلات )

في لنه وحدة الوجود . والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق في خدمة الآخر وطاعته والخدمة والطاعة أخص صفات العبادة . كل من الحق والخلق يخدم الآخر ويظمه : فالحق يفيض الوجود على الخلق ، والخلق يُظهِرُ للميان كُلَّات الحق : والخلق يطبع الحق فيما يأمره به ، والحق يطبع الخلق بمنهجه الوجود الخاص الذي تطلبه عين الوجود . وقوله : « فِي حَالٍ أُقْرَأْتُ بِهِ » المأى في حال الجمع التي يشعر فيها الصوف بوحدة الحق والخلق ويفنى عن نفسه وعن كل ماسوى الله ، يقر بالحق على أنه وحده هو الوجود . فإذا ما صار إلى حال الصحو وهي حال الفرق وأدرك أعيان الموجودات أنكر أنها هي الحق : وهي في واقع الأمر ليست الحق وإنما هي مجال وظاهر له . هذا إذا فهمنا « الحال » بمعنى حال الفتاء أو حال الجمع : وبذلك تكون الوحدة المشار إليها « وحدة الشهود » لا وحدة الوجود . ولكن يظهر أن المراد بالحال مطلق حال لا حال معينة ، وبذلك يصبح معنى البيت : « فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ أَقْرَبَ بِوُجُودِ الْحَقِّ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَلَكِنِي أَعُودُ فَأَنْكِرُ أَنَّهُ هُوَ أَعْيَانُ الْمُوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ . وَهَذَا هُوَ الْأَقْرَبُ إِلَى الْمَرَادِ وَالْأَدْنِي إِلَى أَسْلُوبِ الْمُؤْلِفِ الَّذِي يَحْلُوُ لَهُ تَكْرَارُ الْكَلَامِ التَّنَافِضِيَّةِ الَّتِي يُورِدُهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ الْوَجُودِيَّةِ الْوَاحِدَةِ بِاعتبارين مُخْتَلِفِينَ : مِنْ أَنَّهَا حَقٌّ وَخَلْقٌ وَوَاحِدٌ كَثُرَةً : مَعْرُوفَةٌ بِجَهَولَةِ ظَاهِرَةِ الْحَقِيقَةِ ؛ غَنِيَّةٌ مُفْتَقِرَةٌ ؛ حَادِثَةٌ قَدِيمَةٌ اخْتِلَافٌ .

« فيعرفني وأنكره ، وأعرفه فأشهده » أي فيعرفني الحق في جميع أحواله ومقاماته لأنها ذاتي ، وأنكر وجوده في أعيان الموجودات الحادثة على أنها هي هو ؛ ولذلك أعرفه معرفة ذوقية كشفية وأعلم أنه عين كل شيء فأشهده في كل شيء جمعاً وتفصيلاً . « لذاك الحق أوجدني ، فأعلمه فأوجده » : أي لهذه النهاية - وهي أن الله يُعرف وتُعرف كلاته الصفاتية والأسمائية أوجد الله العالم بما فيه الإنسان : وبهذا ورد الخبر القائل : « كنت كنزآً مخفياً فأحببته أن أُعرّف فدخلت الخلق فيه عرفوني » وهو الحديث الذي يشير إليه البيت السادس من هذه الآيات . أما قوله فأعلمه فأوجده

فبالإشارة ليست إلى الذات الإلهية التي هي فوق كل علم وكل إدراك، بل إلى الله المعتقدات وهو الحق مصوراً في كل نفس بصورة معتقد هذه النفس وبحسب علم كل معتقد. فالإنسان لا يخلق الله إنما يخلق الله معتقده : ولهذا قال «فأعلمه فأوجده» أي فأعلم الحق بحسب ما يتجلّى من أسمائه وصفاته في صور الكائنات فأخّر من ذلك إلّاً أعتقد فيه وأعبده . وهذا معنى قوله في موضع آخر: «فَاللَّهُ عِبَارَةٌ لِمَنْ فَهِمَ الْإِشَارَةَ» ومعنى قوله «فتحن جملناه عَلَوْهِيَتْنَا إِلَهًا». هذا هو الحق المخلوق ، وهو الحق التغّير في صور المعتقدات «وَحْقٌ فِيْ مَقْصِدِهِ» أي وَحْقٌ فِيْ مَقْصِدِهِ من الخلق ، لأن الملة الفائية من الخلق هي أن يعرف الله كما سبق أن ذكرنا . وقد تحقّقت هذه النهاية في الإنسان خاصة لأن الإنسان - لاسم الإنسان الكامل - هو الذي يُعرف الحق المعرفة الكاملة.

(٩) «وَلَا كَانَ لِلْخَلِيلِ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ ... وَجَلَّهُ ابْنُ مَسْرَةَ مَعَ مِيكَائِيلَ الْأَرْزَاقِ».

جواب «لما» سن القرى : وقوله لذلك متعلق بالفعل سن : فالجملة تقرأ هكذا «ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سُنٌّ خليلًا ، سن القرى لذلك ». والمراد بالمرتبة أي مرتبة العرفان أو مرتبة الإنسان الكامل الظاهر فيه الحق بأـكل صوره ، الغـذـى لـذـاتـ الـحـقـ بـجـمـيـعـ صـفـاتـ الـكـمالـ الـوـجـودـيـةـ . يقول «ولذلك سن القرى» والقرى العنيفة وفيه يقدم النداء للمضيدين: وليس إبراهيم وحده هو الذي يقدم «النداء» للحق: أي ليس وحده هو الذي يندى الذات الإلهية باظهار أحكامها فإن المؤلف يقول:

إِذَا شَاءَ إِلَهٌ يَرِيدُ رِزْقًا لَهُ فَاللَّذِينَ كُونُوا أَجْمَعِهِمْ غَذَاءٌ

ولكن إبراهيم وأمثال إبراهيم من الكل يقدمون ذلك الغذاء على الوجه الأكمل.

أما قوله «وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق» فوارد شرحه بالتفصيل في كتاب الفتوحات المكية (ج ١ ص ١٩١) في وصف العرش وحملته . وهو وصف يفهمه ابن عربي فهمًا دميًا خاصًا يتفق مع مذهب العام في وحدة الوجود ، وليس لابن مسرة فيه سوى الأنفاظ .

(١٠) «ابن مسْرَةٍ».

هو عبد الله بن مسرة الجبلي المتوفى سنة ٣١٩هـ. كان من كبار النظار على مذهب المعتزلة، وينظر أنَّه كان عظيم النفوذ في أتباعه الدين يرى الأستاذ آسرين بلاسيوس أنهم تألفت منهم مدرسة كلامية أو فلسفية في الأندلس. ولكننا لا نكاد نعلم عن ابن مسرة وأتباعه هؤلاء شيئاً اللهم إلا إشارات عابرة في الفتوحات المكية ( وقد ذكرتها ) وفي الفصل لابن حزم ( ج ٢ ص ١٢٦ ، ج ٤ ص ٨٠ ، ١٩٨ - ٢٠٠ ) وتأريخ الحكام للقطري ص ١٥ - ١٦ ، وطبقات الأمم لابن صاعد الأندلسي . وهي إشارات لا يمكن الاعتماد عليها في تأسيس مذهب فلسف لابن مسرة ولا لمدرسته . ومع ذلك حاول الأستاذ بلاسيوس - استناداً إلى هذه الإشارات وحدها - أن يصور لابن مسرة مذهبياً وأن يؤسس له مدرسة وادعى أن مدرسة من مدارس التصوف في الأندلس ظهرت في مدينة المأْرِيَة كأن لها أثر في تكوين فلسفة ابن عربي وكانت في الوقت نفسه متآثرة بمدرسة ابن مسرة هذا . ولكنها دعوى عريضة لا أساس لها ، أو على الأقل ليس من الوثائق التاريخية التي بين أيدينا مايدعمها . وقد ردت عليها بشيء من التفصيل في كتابي « فلسفة ابن عربي الصوفية » الذي نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩ أما الذي يعنينا من أمر ابن مسرة هنا فهو وصفه لاعرش وحملته الثانية وفقاً لقوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثانية » . والراد بالعرش الملك أو العالم جملة . قال : روينا عن ابن مسرة الجبلي من أكبر أهل الطريق علمًاً وحالاً وكشفاً : العرش المحمول هو الملك ، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة : فاتادم وإسرافيل للصور ، وجبريل ومحمد للأرواح ، وميكلائيل وإبراهيم للأرزاق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد » فتوحات ج ١ ص ١٩١ .

(١١) « فتحن له كما ثنت أدلتنا وتحن لنا - الآيات » .

المعنى الظاهر نحن منسوبون له من جهة ومنسوبون لأنفسنا من جهة أخرى؛ فنانسانستان: نسبة إلى الحق، وأخرى إلى الخلق كما برهنت على ذلك أدلةنا الكشفية الدوافية.

وقد يكون المراد نحن غذاء له تقوم وجوده كما يقوم الغذاء المتندى : ونحن غذاء لأنفسنا وهذا بعيد :

« وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا »

معناه ليس للحق في سوى أنه أعطاني الوجود : والكون هنا بمعنى التكوين أي سوى إظهارى في الخارج لا إيجادى من العدم فإن الخلق ليس له هذا المعنى في مذهب المؤلف كما ذكرنا . أما أى وجدت على هذا النحو أو ذلك ، أو بهذه الصفة أو تلك فذلك أمر راجع إلى طبيعة عيني الثابتة . ولذلك قال «فليس له سوى كوني ». ومعنى قوله « فنحن له كنحن بنا » أن الجملة « نحن له » تساوى أو تشابه الجملة « نحن بنا ». وفي رواية « نحن لنا » . والمراد أن قول القائل إننا منسوبون إلى الحق تساوى من وجه آخر نحن منسوبون إلى أنفسنا أو نحن ظاهرون في الوجود بأعياننا وهو إشارة إلى النسبتين السابقتين ، ولهذا قال : « فل وجهان هو وأنا » أي من وجه يقال إني هو ، ومن وجه آخر يقال إني أنا : فتتمحى إني في الأولى وتثبت هويته ، وتشتبث إني في الثانية وتتمحى هويته .

هذا فيما يتعلق بالخلق : له أن يقول إنه هو الحق لأن وجود عين الوجود الطلاق متعينا ؛ وله أن يقول إنه الخلق إذا أشار إلى الوجود المتعين . أما الحق فليست له نسبة حقيقة إلى أي أنا : لأن الأنانية أو الإنانية هي الوجود المتعين ولا يناسب الحق إلى أي وجود متعين دون غيره . ولهذا قال وليس له أنا بانا .

« ولكن في مظاهره فنحن له كمثل إنا » .

أى وكل ما يمكن أن يقال هو إنه ظهر في – لا أنه أنا : ولذلك كفر ابن عربي السجحين في قوله « إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » . فالمسيح أن يقول إنه هو الحق على معنى أن كل شيء هو الحق : وليس للحق أن يقول أنا المسيح عيسى ابن مريم . « فنحن له كمثل إنا » أي كمثل الإباء لأن صورنا تحمل الذات الإلهية كما يحمل الإباء ما فيه . وليس المراد الإنانية فإن الصورة ليست سوى الذات المتعينة .

## الفصل السادس

(١) يبحث الجزء الأكبر من هذا الفصل في الأحلام ومتزنتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى ، ولذا وجب مقارنة ماورد عن الأحلام هنا بما ذكره عنها فى الفصل التاسع لأن كلا من الفصلين يكمل الآخر .

وموضوع الأحلام متعدد النواحي ، متصل بمسائل كثيرة أثارها المؤلف فى الفصوص والفتוחات وفي غيرها من مؤلفاته . فهو متصل بنظريته فى الوجود ومراتبه التي يسمى بها الحضارات الخمس ، ومتصل بنظريته فى النفس الإنسانية وقوتها ومظاهر حياتها ، ومتصل كذلك بالروح والإلهام ومظاهر النبوة عامه . ولهذا كان لهذا البحث قيمة وخطرة .

وقد ذكرت الأحلام هنا مقترنة باسم « إسحاق » لأن ابن عربى يعتقد أن « إسحاق » هو الابن الذى رأى إبراهيم فى منامه أنه يذبحه ثم فداء الله بالذبح العظيم وابن عربى واحد من عدد قليل جداً من المسلمين الذين يرون هذا الرأى ، ويساركه فيه أبو العلاء المعري فى قوله فى سقط الزند .

فلو صبح التناصح كفت عسى     وكان أبوك إسحاق الذي حجا  
أما جهود المفسرين فيرون أن الابن المذكور في القصة هو إسماعيل لا إسحاق  
ويستشهدون على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم « أنا ابن الذبيحين » يريد أبوه  
عبد الله الذي وقعت عليه القرعة من بين أخواته عند ما أراد أبوه عبد المطلب أن ينفى  
بندر كان نذرها في قصة مشهورة . والأب الثاني الذي أشار إليه الحديث هو إسماعيل  
الذي يعتبره العرب أبوا لهم جميعاً .

ويشقن رأى ابن عربى والمعرى مع الرأى السائد عند المبرانين : (راجع سفر التكوبين الفصل ٢٢). أما القرآن فلا يعنى اسمًا خاصاً : راجع س ٣٧ ، الآيات ١٠١ - ١١١ (٢) « فداء نبى ذبح ذبح لقربان » الآيات .

ترت الأبيات الأربع الأولى منها في الفتوحات (ج ١ ص ٧٤٩) في معرض الكلام عن زكاة النعم . وهى تشرح بوجه عام مراتب الموجودات المختلفة وقيمة كل منها إذا قدم قرباناً إلى الله . وفي الأبيات الختامية مقارنة بين صفاتي الإنسان : صفة العبودية وصفة الربوبية . ولذلك يجب مقارنتها بما يذكره المؤلف في موضوع التصرف في الفصل الثالث عشر .

« ألم تدر أن الأمر فيه مرتب      وفاء لأرباح ونقص خسران؟ »  
يصح أن نفهم « فيه » بمعنى في الفداء أو بمعنى في الله . وعلى الأول يكون معنى البيت : ألم تعلم أن الأمر في القرابين أنها مرتبة بحسب قيمتها لا اختلافها في الدرجة : فنها العظيم الذى يتقارب به أصحابه إلى الله وبينال رضى الله به ، ومنها الحقير الذى يسوء صاحبه بالخسران . ويصبح أن يكون معنى الترتيب هنا الموازاة التامة بين القربان والجزاء المعطى عليه ، أو بينه وبين النهاية القصودة منه : أى أن أمر القرابين مرتب بحيث إن أعظمها هو ما عظم الباعث عليه والنهاية منه ، وأحقها هو ما حقر الباعث عليه والنهاية منه ؛ وفي وفاء النوع الأول أرباح وفي نقص النوع الثاني خسران .  
وأعظم القرابين كالماء هي النفس وأعظم تضحية هي التضحية بها . فالقداء الذي ذكر في الأبيات إنما هو رمز للفداء الصوفى في الله ، وكبش الفداء هو النفس ، وذبح الكبش صورة فتاء النفس . وقد اختار الكبش رمزاً للنفس ولم يختار غيره من الحيوانات لأن النعم أولى الحيوانات كلها بالذبح لأنها خلقت له دون غيره ، ولذلك قال في بيت سابق إن البدن ولو أنها أعلى قيمة من النعم - أى من ناحية ثمنها - أقل منها قيمة في القرابين لأنها ليست للذبح وحده بل تستعمل في الركوب وجر الأثقال

مثلاً . فالشاة الوداعة الأایفة التي تستسلم للذبح هي صورة النفس الصوفية الوداعة التي تستسلم للفناء . أما «الأرباح» المذكورة في القربان فيقال لها «البقاء» (الذى هو ضد الفناء) . والبقاء في عرف أصحاب وحدة الوجود هو الحال التي يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق . هذا إذا حصل «الوفاء» أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل ، فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سليماً محسناً ، وليس أمراً عدانياً ، بل يعقبه «بقاء» أى بقاء بالحق . وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه ولهذا كانت عاقبته الحسران المبين .

أما أخذ «فيه» بمعنى «في الحق» أو «في الله» ففيه شيء من التعسّف لأن الله لم يذكر في الآيات السابقة فيما يخص الضمير ، ولكنه مع ذلك فهو يستقيم مع ما يلى من الآيات . وإذا أخذنا به أصبح معنى البيت : أن أمر الخلق - أو أمر الوجود كله مرتب في الحق على درجات . فمن وفق بالمشاقق الذى أخذه الله عليه ( وهو المشاقق المشار إليه في قوله تعالى وإذا أخذ ربك من بي آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت ربكم؟ قالوا بلى : قرآن من ٧٦ آية ١٧٩ ) وهو ميشاق الروبية - بأن حقق في نفسه كل مهانى العبودية - فقد ربح . ومن قصر في الوفاء بذلك المهد فقد خسر .

ولهذا يذكر المؤلف بعد ذلك مباشرة أنواع المخلوقات ودرجاتها في العبودية وما يقابل هذه الدرجات من درجات القرب من الله . فأرق المخلوقات عبودية أدناها في سلم التطور ، وأرق المخلوقات في سلم التطور أبعدها من العبودية الكاملة وأبعدها من الله . ولن يرق الإنسان إلى درجة العبودية الكاملة - في نظر ابن العربي - حتى يحقق حيوانيته ، بل جاديتها ؛ أى حتى ينمّي فيه كل أثر للعقل وللصفات التابعة له المميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان الأخرى ، ثم ينفي عن صفاته الحيوانية

والنبانية . يقول إن أكمل صفات العبودية في الإنسان صفة الجمادية (الفتوات ج ١ ص ٨٩٣) .

(٣) «بذا قال سهل والحقن مثلنا فإننا وإياهم بنزل إحسان»  
الإشارة هنا إلى سهل بن عبد الله التستري الصوفى الكبير المتوفى سنة ٢٨٣ .  
ويذهب ابن عربى إلى أن التسترى كان يرى أن الإنسان قد امتاز عن سائر الحيوانات  
بل عن سائر الخلوقات بالعقل ، وأنه لذلك قد اختلف عنهم جميعاً بأنه لا يعرف الله معرفة  
نطرية كما يعرفونه . وإنما يعرف الإنسان الله بطريق النظر العقلى ، وهى معرفة  
مكتسبة غير نظرية وغير موصولة للبيان . أما معرفة سائر الخلق فنظرية (راجع  
الفتوحات ج ٣ ص ٥٣ ، ج ١ ص ٨٩٣)

أما نزل «الإحسان» فقام من مقامات الصوفية ، وهو مقام الكشف والشهود .  
سي بذلك لـأ ورد في الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن الإحسان  
ما هو ؟ فقال : «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» . ومن قوله تعالى : «ثُمَّ  
أَتَوْا وَآتَنَا ثُمَّ أَتَقُوا وَأَحْسِنُوا» . فقام الإحسان وراء مقامى النوى والإعان  
وأعلى منهما . ولكن أصحاب وحدة الوجود لا يقصدون هنا مجرد الحضور بالقلب في  
البداوة والإقبال بجميع المهمة على الله حتى لـكأن العابد يراه متمثلاً في محاربه : بل  
يريدون المقام الذى تكشف فيه وحدة الحق والخلق ويشاهد فيه الصوفى الحقيقة  
الطلقة شاملة لـكـل شـىء لا فـرق فـيه بـين مشـاهـيد ومشـاهـدـ . هذا هو المقام الذى صاح  
فيه الحلاج بقوله أنا الحق !

(٤) «ولَا تلتقت قولاً... في نص قرآن» .  
أى ولا تلتقت إلى قول أصحاب النظر من التكاملين الذين لا يعرفون الحق إلا  
بالبرهان ولا يشاهدونه مشاهدة أصحاب الأذواق .  
«ولَا تبذر السمراء في أرض عميـان» مثال يضرـب لـمن يضع الشـىء في غير موضعـه :

أى ولا تبذر الحنطة السمراء في أرض من لا يستطيع رؤيتها ، وهم المحجوبون عن العلم الذوق . فهؤلاء ، صم مع أنهم يسمون ، وبكم مع أنهم يتكلمون ، وعمى مع أنهم يصررون : صم عن الحق ، وبكم لأنهم لا يتكلمون بما هو حق ، وعمى لأنهم لا يشاهدون الحق . وقد أخبرنا عنهم الله تعالى في نص قرآنی هو « صم بكم عمي فهم لا يرجمون » .

(٥) الرؤيا (الأحلام) .

من الصعب الوصول إلى فكرة واضحة عن الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى فى طبيعة الوجود لأن كلامه فيها مزيج من الفلسفة وعلم النفس والتتصوف ؟ وكثيراً ما يتردد الإنسان فى اعتبار نظريته فى الأحلام نظرية فى طبيعة الوجود ، أو نظرية فى علم النفس ، أو جزءاً من نظريته العامة فى الكشف الصوفى .

ولا شك أن الناحية السيكولوجية أظهرت من غيرها فيما ذكره فى هذا الفصل عن الأحلام ، ولكن بعض النواحي الميتافيزيقية يجب شرحها ل يستطيع القارىء فهم النظرية فى جملتها .

يقسم ابن العربي الوجود إلى خمس مراتب يسمى بها الحضارات المثلث ويعتبر الأحلام - أو بعبارة أدق بعض الأحلام وهى الرؤيا الصادقة - من مظاهر حضرة من هذه الحضارات هي حضرة الخيال أو حضرة المثال . وعالم المثال عنده عالم حقيقى توجد فيه صور الأشياء على وجه بين المطابقة والكثافة : أى بين الروحانية المحسنة والمادية المصرفة . وهذا هو الذى يسميه عالم المثال المطلق أو عالم المثال المنفصل . ولكنه يتحدث كذلك عن عالم المثال المقيد أو المتشتمل ويقصد به عالم الخيال الإنساني .

ويجب أن نخاطط بين عالم المثال المطلق وبين عالم المثال عند أفلاطون على الرغم من ورود كلة المثال فى التعبيرين ، فإن عالم المثال المطلق لا يحتوى معيانى مجردة ، بل يحتوى

صوراً مقدارية محسوسة تشبه المعانى الجردة (التي هي أشباه بالمثل الأفلاطونية) في العالم العقول ، كما تشبه الموجودات الخارجية في العالم المحسوس .

وليس عالم المثال المقيد – أو عالم الخيال – سوى المرأة التي تتعكس عليها صور عالم المثال العطلق في المقل الإنساني : فالخيالة هي القوة التي تصل الإنسان بعالم المثال ، وليس القوة التي تخلق ما لا وجود له أو تستحضر في الذهن صورة الوجود المحسوس . نعم قد تفعل الخيلة ذلك أحياناً فتختلط صوراً ليس لها ما يقابلها من الحقائق في عالم من العوالم الخمسة التي أشرنا إليها : لأنها في حركة دائمة ونشاط مستمر في النوم واليقظة . فإذا أثرت فيها الحواس أو قوى أخرى اضطربت وظيفتها الحقيقة تخلقت صوراً على غير مثال . أما إذا تحررت تماماً من أمر الحواس والقوى النفسية الأخرى وبلغ نشاطها كماله – ولا يكون ذلك إلا في النوم – فإن صور العالم المثالى تتطبع عليها كما تتطبع صور الشيء المجرى على المرأة وتحصل الرؤيا الصادقة .

وليس بغريب أن يعد ابن عربي الخيلة التي وصفناها بهذه الوصف قوة من قوى القلب ؟ فإنه يقول إن قلب النائم يصبح – وقد اتصل بالعالم العلوى هذا الاتصال – أشبه شيء بجري غير مضطرب من الماء الصاف ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق التورانية . أما هذه الصور فليست إلا أشباحاً وظلالاً أو دهوزاً لتلك الحقائق التي وراءها . ولذلك يرى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا . لم ير إبراهيم إذن في منامه إلا رمزاً – رأى كبش القربان يتمثل في خياله بصورة ابنه ، ولم ير ابنه مطلقاً ، ولكن خيل إليه أنه رآه . كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزاً لحقيقة من الحقائق ، ولكن كان يموزها التأويل . غير أن إبراهيم لم يقول ما رأى وهم بذبح ابنه فنداء الله بالكبش . فالذى كان له وجود في العالم المثالى ، والذى وجد بالفعل في العالم المحسوس ، هو الكبش المقدم للقربان ؛ وقد ظهرت صورته في خياله إبراهيم فاستبدلتها بصورة ابنه . ولهذا قال : « فنداء لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام ،

ما هو فداء في نفس الأمر عند الله » .

وهناك طائفة من الأحلام تكشف فيها حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير وساطة القوة التخييلة ، ومثل هذه الأحلام لارمزية فيها، فهي في غنى عن التأويل .  
٦) « علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل المقل أن نمير ... »

لما فرغ من الكلام في تأويل الصور في الأحلام شرع يتحدث عن تأويل صور الحق في الموجودات ، فقال كل تقيد للحق في صورة من الصور يرده البديل المقل ، وذلك لما بيناه من أن العقل لا يثبت للحق إلا التز zieh المطلق أي التحرر التام من كل تقيد وتحديد في أي صورة من الصور مهما كان نوعها . هذا هو رأي الفلاسفة وقد ذكرنا رده عليهم . ولكن بعض الناس لا يذهب إلى ذلك الحد من التز zieh ، بل يقبلون أن يروا الله في بعض الصور ويردونه في صور أخرى ، وهؤلاء هم المؤمنون الذي يؤمرون بما جاء في القرآن مُشيراً بالتشبيه ، إلا أنهم يؤمنون الصور التي توجب النقصان بالصور السكانية التي جاء بها الشرع . وهذا معنى قوله بالحق المشرع أي الثابت في الشرع . وقد ورد في الحديث أن الحق يتجلى يوم القيمة في بعض الصور فيقبل ثم يتجلى ببعض الصور الأخرى فينكر . وليس هذه الصور سوى صور معتقداتنا فيه . فكل منا يقبله يوم القيمة في صورة معتقداته وينكره في صورة معتقد غيره .

هذا هو « الحق المشرع » : أي الله كما وصفه الشرع : لا والله كما هو عليه في ذاته .  
أي هذا هو الحق الذي يتجلى لنا في هذا العالم في صور الأحلام والذى ندركه في صور الموجودات ، وهو الذى يتجلى لنا يوم القيمة ( ول يوم القيمة معنى خاص عند ابن عربى ) في صور معتقداتنا . فالومن يرى من الواجب عليه أن يسلم بتجلى الحق في الصور . فإذا ما تجلى له في صورة لاتيق بالجواب الإلهي . كما يحدث ذلك في الأحلام مثلا - رد هذه الصورة أو أطلقها إلى غيرها أكمل منها ، ونسب النقص إما إلى نفسه

( وهو المراد بالرأي ) أو إلى المكان والزمان اللذين رأى الصورة فيها ، أو إلى الاثنين معًا . وأغلب ما يكون النقص في الصورة من الرأي نفسه لأن الصورة من عمله كما أن الاعتقاد من عمله . أليست الصورة التي يتجلّى فيها الحق لـ كلّ منا هي الأسماء والصفات الإلهية الظاهر أثرها فينا ، المـ كـيفـةـ بأـحـوـانـاـ العـقـلـيـةـ وـالـرـوـحـيـةـ ؟ فإذا جاء في هذه الصور موافقةً للمـعـقـلـ مـقـبـولـةـ عنـدـهـ فـلاـ تـأـوـيـلـ ، كـاـنـ صـوـرـ الـحـقـ الـتـيـ يـتـجـلـيـ فـيـهاـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ لـاـ تـوـلـ وـلـاـ تـنـكـرـ إـذـاـ أـنـتـ مـطـابـقـ لـصـوـرـ الـمـعـقـدـاتـ .

(٧) « فـلـاـ وـاحـدـ الرـجـنـ فـيـ كـلـ مـوـطنـ » الأـيـاتـ .

بعد أن ذكر أن للحق صوراً يقبلها العقل وصوراً أخرى يردها وينكرها، شرع يقول إن للحق صوراً لا نهاية لها ولا نهاية لمواطن التي تظهر فيها . وبعض هذه الصور خفي وبعضها جلي . فإن قلت إن هذه الصورة أو تلـدـ هـيـ الـحـقـ فقد قلت صدقـاـ لأنـهاـ جـلـيـ مـنـ بـحـالـيـهـ وـمـظـهـرـاـ مـنـ مـظـاهـرـهـ . وإنـ قـلـتـ إـنـهـاـ شـيـ آخرـ غـيرـ الـحـقـ أوـلـهـ كـاـ تـوـلـ الصـوـرـ الـرـئـيـةـ فـالـأـحـلـامـ : وـهـذـاـ مـعـنـيـ قـوـلـهـ « أـنـتـ عـابـرـ ». وليس قوله إن الصورة الرئية غير الحق إنكاراً لها ، بل هو إثبات لها من حيث هي رمز يدل على مرموز إليه والمرموز إليه هو الحق . ومن هنا نستطيع أن نقول مع المؤلف .

إنـاـ الـكـونـ خـيـالـ وـهـوـ حـقـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ

فنـ حـيـثـ هـوـ خـيـالـ وـجـبـ تـأـوـيـلـ الصـوـرـ الـتـيـ تـظـهـرـ فـيـ وـرـدـهـ إـلـىـ حـقـيـقـهـ . فـهـوـ خـيـالـ وـهـوـ حـقـ فـيـ آـنـ وـاحـدـ . وـلـيـسـ ظـهـورـ الـحـقـ فـيـ صـوـرـةـ مـنـ الصـوـرـ بـأـوـلـىـ مـنـ ظـهـورـهـ فـيـ صـوـرـةـ أـخـرـيـ لـأـنـ الـحـكـمـ فـيـ الـمـوـاطـنـ الـتـيـ تـظـهـرـ فـيـهاـ الصـوـرـ وـاحـدـ فـيـ الـجـمـيعـ : إـذـأـنـهـ ظـهـورـ الـحـقـ فـيـ صـوـرـ الـخـلـقـ . وـهـذـاـ مـعـنـيـ قـوـلـهـ « وـلـكـنـهـ (ـأـيـ الـحـكـمـ)ـ الـحـقـ الـخـلـقـ سـافـرـ » .

غيرـ أـنـ الـعـقـولـ الـتـيـ لـاـ يـؤـيـدـهـ الـكـشـفـ وـلـاـ يـقـعـمـ أـحـبـابـهـ بـنـعـمـ الـدـوـقـ تـنـكـرـ بـعـضـ صـوـرـ الـحـقـ إـذـاـ تـجـلـتـ هـاـ فـيـ نـوـمـهـ أـوـ فـيـ يـقـظـهـ . وـبـعـضـهـ يـقـبـلـ هـذـهـ الصـوـرـ إـذـاـ

النفس لها دليلاً من الشرع : فيقبلون الصور المجردة البحتة ويقبلون الصور التخييلة .  
وهو قوله :

« فيقبل في مجرى المقول وفي الذى يسعى خيالاً . . . .  
ولتكن أهل الكشف الذين يشير إليهم باسم « النواذير » ويشاهدون الحق  
في كل شيء، ويقبلونه في كل صورة هم وحدهم الذين يدركون الأمر على حقيقته .  
فأهل الكشف أصحاب الذوق يرون الله في كل شيء، ويعبدونه في كل مجال وتنسخ  
قلوبهم لكل صورة من صوره . ألا يقول الحديث القدسى، « ما وسعنى أرضى ولا  
سماءى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » ؟ هذه هي سعة قلب المؤمن في مذهب  
وحدة الوجود : لا يسع إلا الحق لأنه يشاهد الحق في كل صورة ترد عليه ، ولا  
يشاهد هذه الصور أبداً من حيث هي صور أو من حيث هي خلق، ولا يحس لها من  
هذه الناحية وجوداً . ولماذا قال في الأبيات التالية :

لو أن ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع  
أى لو أن جميع ما خلق الله كان موجوداً بقلبي ما شمرت بنوره الساطع وهو  
وجوده لأنني لاأشعر إلا بوجود الحق . وفي البيت تقديم وتأخير تقديره ما ذكرت .  
(٨) « والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة » .

من وظيفة القوة التخييلة الخلق والابتكار ؟ فهي تخلق من الأشياء ما لا وجود  
له إلا فيها ، وهذا أمر عام يدركه كل إنسان من نفسه . ولكن ابن عربي يتكلم عن  
قوة أخرى لا وجود لها إلا في « العارف » يسميه « الهمة » تستطيع أن تخلق أموراً  
وجودية خارجة عن محلها : أى أن العارف يستطيع أن يخلق أشياء - لا في خياله  
ولا في خيال غيره كما يفعل السحر و المشعوذون - بل في العالم الخارجي .

ولتكننا قد ذكرنا مراراً أن « عملية الخلق » لا مكان لها ولا معنى في مذهب  
يقول بوحدة الوجود ، وبيننا في مناسبات كثيرة أن ابن عربي لا يفهم من خلق الله

للهأشياء أكثر من أنه يعنـج الوجود الخارجي للأعيان التي لها وجود بالفعل في العالم المـقول - أو بعبارة أخرى - أن الدور الذي يقوم به الخالق في الخلق هو أن يجعل ما هو موجود بالقوة موجوداً بالفعل ولكن في ذاته . أما الخلق بمعنى الإيجاد من العدم فـأمر غير مـقول وغير مـمكن في نظره . يقول :

يا خالق الأشياء في نفسه     أنت لما تخلقـه جامـع  
تخلقـ ما لا ينتهي كـونـه     فيكـ فأنت الضيقـ الواسـع  
إذا كان الأمر كذلك بالنسبة خلقـ اللهـ الأشياء ، فـما معنى نسبة قـوة خـالقهـ إلى  
الـعارفـ أو إلى أي إنسـانـ ؟

إن أدـةـ الخـلقـ عندـ العـارـفـ هيـ «ـالمـهـمةـ»ـ وـهـيـ قـوـةـ غـرـبـيـةـ لـاـ نـعـرـفـ.ـ بالـضـبـطـ  
ـمـاـ هـيـتـهاـ يـسـكـطـهـاـ العـارـفـ عـلـىـ أـيـ شـيـءـ يـرـيدـ أـنـ يـمـدـثـ بـهـ أـثـرـ فـيـ حدـثـ ذـلـكـ الـأـثـرـ،ـ أـوـ  
ـأـيـ شـيـءـ يـرـيدـ وـجـودـهـ فـيـ حدـثـ ذـلـكـ الـوـجـودـ.ـ وـيـقـولـ»ـ فـتـوـحـاتـهـ (ـجـ ـ١ـ صـ ـ٧٧ـ)  
ـإـنـهـ مـعـرـوفـةـ عـنـ الـمـتـكـلـمـينـ بـاسـمـ «ـالـإـلـاـصـ»ـ،ـ وـعـنـ الصـوـفـيـةـ بـاسـمـ «ـالـحـضـورـ»ـ،ـ  
ـوـعـنـ الـعـارـفـينـ بـاسـمـ «ـالـهـمـةـ»ـ وـلـكـنـ يـفـضـلـ أـنـ يـسـمـيهـ «ـبـالـمـنـاـيـةـ الـإـلـهـيـةـ»ـ.ـ وـلـكـنـ  
ـهـذـهـ قـوـةـ لـاـ يـعـكـنـ أـنـ يـفـهـمـهـاـ أـوـ يـدـرـكـ عـمـلـهـاـ إـلـاـ الـذـيـنـ مـنـحـوـهـاـ وـجـرـبـوـهـاـ مـهـماـ كـانـ  
ـالـأـمـيـاءـ الـتـيـ نـسـمـيهـاـ بـهـاـ.ـ وـهـؤـلـاءـ الـذـيـنـ مـنـ «ـالـلـهـ عـلـيـهـ بـهـاـ قـلـيـلـوـنـ»ـ.

ـوـيـدـوـلـيـ أـنـتـاـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ فـهـمـ قـوـةـ خـلـقـ عـنـدـ الصـوـفـيـ عـلـىـ وـجـهـيـنـ:

ـالـوـجـهـ الـأـوـلـ:ـ أـنـ الصـوـفـيـ فـيـ الـحـالـ الـخـاصـةـ الـتـيـ يـسـمـونـهاـ حـالـ «ـالـفـنـاءـ»ـ يـسـتـطـيـعـ  
ـأـنـ يـخـلـقـ ،ـ أـوـ يـمـدـثـ أـيـ أـثـرـ فـيـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ يـرـيدـ إـحـدـاهـ ،ـ بـعـدـيـ أـنـ اللـهـ يـخـلـقـ عـلـىـ  
ـيـدـيـهـ ذـلـكـ الـأـثـرـ الـمـطـلـوبـ.ـ فـالـفـعـلـ فـعـلـ الـحـقـ ،ـ وـلـكـنـ بـوـسـاطـةـ الـعـارـفـ الـذـيـ فـيـ عـنـ  
ـصـفـاتـ الـبـشـرـيـةـ وـبـقـيـ بـصـفـاتـ الـإـلـهـيـةـ وـتـحـقـقـ بـهـاـ.ـ وـلـيـسـ لـلـعـارـفـ - عـلـىـ هـذـهـ النـظـارـيـةـ -  
ـسـوـىـ الـوـسـاطـةـ فـيـ إـظـهـارـ قـوـةـ خـلـقـ عـنـدـ اللـهـ.

ـوـهـذـاـ التـفـسـيرـ نـظـيرـ فـيـ رـأـيـ الـأشـاعـرـةـ فـيـ خـلـقـ الـمـبـدـ لـأـفـعـالـهـ ،ـ وـهـوـ قـرـبـ أـيـضاـ

من رأى مبرانش في صدور الأفعال الإنسانية وغيرها ، ومن النظرية الفلسفية التي تعرف في العصر الحديث باسم نظرية الظروف أو المناسبات Occasionalism : ومتناها أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله ، ولكن يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة - إنسانية أو غير إنسانية - حتى لكانا يخيلي إلينا أن الظروف هي التي أوجده ، وفي الحقيقة لم يوجد سوى الله .

وقد يقال : ولم يخص « العارف » بهذا في نظرية ابن عربى وهو ميسور لكل إنسان ، بل لكل موجود ، إذ يجرى الحق على أيدي الموجودات ما يشاء ويفعل ما يريد بوسائلها ؟ والجواب على هذا أن الخلق الإنساني يحتاج إلى جمعية الهمة : أي التوجيه الشامل بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصدق حالاتها ، إلى خلق ما يراد خلقه أو تغيير ما يراد تغييره . ولا يتسع ذلك إلا للعارف أو الإنسان الشامل كما يسمى أحياناً . ولعل هذا هو المعنى الذي أشار إليه ابن عربى في قوله في الفصل الخامس عشر : « وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً كائناً في يزيد حين نفح في الملة التي قتلها ثغثيات فعلم عند ذلك عن ينفح فتفتح ». قوله في الفصل السادس عشر : « وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفع لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجماعة وقد عابنا ذلك في هذا الطريق » .

والوجه الثاني في فهم خلق العارف هو الذي يشرحه المؤلف في بعض كلامه عن الحضرات المحس . وهنا يفسر أيضاً كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء .

كل ما هو موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من حضرة من الحضرات المحس التي هي حضرة الغيب المطلق - أو حضرة الذات - وحضور المقول ، وحضور الأرواح ، وحضور المثال ، وحضور الحس . وقد سمى شراح الفصول هذه الحضرات أو هذه العالم بأسماء مختلفة ، ولكن لأنّ لها لهذا الاختلاف في فهمنا للنظرية الداماًة التي وصفها ابن عربى (راجع مثلاً شرح القيصري ص ١٤٨ ؛ وشرح القاشانى ص ١٦٦ ،

وقارن ما ذكره الجرجاني في التعريفات ص ٦١ .

وتشبه هذه الحضرات من بعض الوجوه الفيوضات الأفلاطينية ، وهي مرتبة ترتيباً تنازلياً بحيث إن كل حضرة من الحضرات ينعكس عليها ما في الحضرة التي فوقها ويشكّس ما فيها هي في الحضرة التي دونها . وقد يكون للأشياء وجود في حضرة من الحضرات العليا ولا يكون لها وجود في الحضرات الدنيا ؛ وقد يكون الشيء وجود في جميع الحضارات .

فإذا قلنا إن المارف يخلق بهمته شيئاً من الأشياء ، كان معنى هذا أنه يظهر في حضرة الحس شيئاً له وجود بالفعل في حضرة أخرى أعلى منها - لأنّه يخرج إلى الوجود شيئاً لم يكن موجوداً من قبل . فهو بتركيزه همته في صورة شيء من الأشياء في حضرة من الحضارات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجى في صورة محسوسة ؛ ويحفظها لصورة شيء في حضرة من الحضارات الملوية يحفظ صورته في الحضارات السفلية . والمكس صحيح أيضاً : أي أنه إذا حفظ بقوّة همته صورة شيء في حضرة من الحضارات السفلية ، يحفظ صورة ذلك الشيء في حضرة علوية ، فإن بقاء المعلول يقتضى بقاء علله . ولهذا قال: « فإذا غفل المارف عن حضرة ما - أو عن حضارات - وهو شاهد حضرة ما من الحضارات ، حافظ لما فيها من صورة خلقه ، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها ». ويفسر ابن عربي قوّة الخلق عند الله على هذا التحويل أيضاً - إلا أن الفرق بين خلق الله وخلق الإنسان هو أن الإنسان لا بد أن يغفل عن واحدة أو أكثر من واحدة من الحضارات الخمس ، في حين أن الله لا يغفل عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء في أية حضرة من الحضارات .

مكذا تصور ابن عربي مسألة الخلق الصادر عن الله أو عن أي إنسان من حمله الله  
(٦ - تعليقات)

قوة الخلق ، وهو لا يرى تناقضًا في افتراض وجود صور مختلفة للشىء الواحد في عوالم مختلفة ، ولا في وجود الشىء الواحد في مكانين مختلفين ، ولا في وجود شيخه في مكان ما ووجود روح ذلك الشيخ مائة أمامه تحدته . بل هو يفسر بنظريته هذه كثيراً من العجائب وخوارق العادات .

وأما قوله « فإن تلك الحضرة التي يبقى لها الحضور فيها مع الصورة ، مثلها مثل الكتاب ... الخ فعناء أن حضور المارف في حضرة من الحضرات يتحقق بتركيز جميع قواه الروحية في صورة ما من صور تلك الحضرة : فإذا تم له ذلك الحضور أصبحت له هذه الحضرة بثابة المرأة التي يرى فيها الجميع ما في الحضرات الأخرى ، أو الكتاب الذي قال الله فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شىء » ، لأنه يرى في هذا الكتاب جميع ما في الوجود من واقع وغير واقع أى ما هو موجود بالفعل وما هو موجود بالقوة .

(٩) « ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنًا في نفسه » .

أى ولا يفهم هذه المسألة إلا « الإنسان الكامل » الذي هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها في نفسه والذى تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية . فهو كالقرآن يحيى كل شىء .

وهنا نجد المؤلف يستعمل كلتي القرآن والفرقان - كما استعملهما في الفصل الثالث - بمعنى الجمجمة والفرق . والمراد بالجمجمة الحال التي لا تتميز فيها بين العبد والرب - وهي حال الفناء الصوفى ؛ والمراد بالفرق الحال التي يقع فيها هذا التمييز .

وأما قوله : « فإن المتقى الله يجعل له فرقاناً » فإشارة إلى الآية : « يأيها الذين آمنوا إن تنقوا الله يجعل لكم فرقاناً » (س ٨ آية ٢٧) ، ولكنه يفسر التقوى والفرقان بطريقته الخاصة . وقد أشرنا إليها فيما سبق ولا بأس من أن نزيد المسألة شرحاً هنا . يأخذ « المتقى » على أنها مشتقة من الواقعية لا من التقوى : ومن يتقى الله بهذا المعنى

المعنى ليس هو من يخاف الله ، بل هو الذي يتخد الله وقاية له : أى يعتبر الذات الإلهية وقاية وحماية لصورته الإنسانية ، وبذلك يفرق (من الفرقان) بين الناحيتين اللتين فيه وهما ناحية اللاهوت وناحية الناسوت . هذا هو مقام الفرقان . أما مقام « القرآن » فليس فيه هذا التمييز أو هذه التفرقة .

غير أن « الفرقان » قد يحصل قبل دخول الصوفى في حال الفناء ( وهي حال القرآن ) وقد يحصل بعد خروجه منها . أى إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق : أى جاهل بالوحدة إلى لانفصام لها بين اللاهوت والناسوت . وأما إذا فرق بعد الفناء فلعله بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو أن بينهما اتحاداً ذاتياً – كما دلت عليه حال الفناء – إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذى هي صورة له . وهذا ما دل عليه حال « البقاء » . هذا « فرقان » أيضاً ولكنه « فرقان » بعد « قرآن » أو هو كذا يقول الصوفية « بقاء بعد فناء » أو « صحو بعد محو » . قال ابن الفارض في تائيهه :

وفي الصحو بعد المحو لم أكُن غيرها  
وذايَّ بذائِي إذ تحملت تحملت  
(١٠) « فوقتا يكون العبد وبأ بلا شك » الآيات .

شرح هذه الأبيات جهتي الحق والخلق في الإنسان وما الجهتان اللتان يعبر عنهما أحياناً باسم اللاهوت والناسوت وأحياناً باسم الربوبية والعبودية . وقد سبق أن ذكرنا أنهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وأن لأنوثة في مذهب ابن عربي . فإذا أحد الاعتبارين نستطيع أن نقول إن الإنسان عبد لربه ، وبالاعتبار الآخر نستطيع أن نقول إنه هو الرب . فهو عبد في مقام الفرق أو الفرقان ، ورب في مقام الجمع أو القرآن كما قدمنا . وفي المقام الأول لا يتحقق العبد من اتحاده الذاتي بربه : فهو لا يزال يفرق بين عبوديته وربوبية الرب ، مع أن اللاهوت جزء من حقيقته كالناسوت تماماً وإن كان لا يعرف ذلك . وهذا هو المقام الذي يدفع بصاحبه إلى طلب مقام أعلى وهو معنى قوله :

فَنْ كُونَهُ عَبْدًا يُرَى عِينَ نَفْسِهِ      وَتَسْعُ الْآمَالُ مِنْهُ بِلَا شَكْ  
وَهِيَ الْآمَالُ فِي الْوَصْلِ إِلَى مَقَامِ الْوَحْيَةِ .

أَمَا إِذَا حَصَلَ فِي الْمَقَامِ الثَّانِي فَإِنَّهُ يَحِسُّ بِرَبِّيَّتِهِ وَيُشَعِّرُ أَنَّ الْكَوْنَ كُلَّهُ طَوْعٌ  
أَمْرٍ . هَذَا هُوَ الْمَقَامُ الَّذِي صَاحَ فِيهِ الْحَلَاجَ بِقَوْلِهِ أَنَا الْحَقُّ ! يَنْمَحِي فِي هَذَا الْمَقَامِ الْفَرْقُ  
بَيْنَ الْعَبْدِ وَالْرَّبِّ وَيُشَرِّعُ صَاحِبَهُ أَنَّ كُلَّ مَا فِي الْوَجُودِ يَطَالِبُهُ بِحَاجَاتِهِ . فَإِذَا غَفَلَ لَحْظَةً  
وَاحِدَةٌ عَنْ هَذَا الْمَقَامِ « وَرَأَى عَيْنَهُ » كَمَا يَقُولُ – أَيْ لَاحَظَ جَانِبَ عَبُودِيَّتِهِ ، أَدْرَكَ  
عِزَّهُ الْمَطَاقَ عَنْ أَنْ يَحِبِّ مَطَالِبَ الْوَجُودِ وَأَدْرَكَ اِتِّقَارَهُ الْمَطَاقَ إِلَى اللَّهِ . وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ  
وَيَمْجُزُ عَمَّا طَالَبَهُ بِذَاهَهِ لَذَا تَرْ بَعْضُ الْمَارِفِينَ بِهِ يَسِّيْكِ

وَلَا كَانَ الْمَقَامُ الثَّانِي هُوَ مَقَامُ الْفَنَاءِ الْتَّامِ وَمَعَوْ جَمِيعَ آثَارِ الْعَبُودِيَّةِ ، وَهَذَا مُسْتَحِيلٌ  
فِي هَذَا الْمَالِمِ ، لِأَنَّ الْمَارِفَ مِمَّا بَلَغَ مِنْ ذَرَجَاتِ الْفَنَاءِ لَا يَتَحرَّرُ تَعَامِلًا مِنْ نَفْسِهِ ،  
نَصَّ ابْنِ عَرْبِ الصَّوْفِيَّةِ أَلَا يَدْعُوا مَقَامَ الرِّبُوبِيَّةِ وَأَنْ يَقُولُوا عَلَى عَبُودِيَّتِهِمْ فِي قَوْلِهِ :  
فَكَنْ عَبْدُ رَبِّ لَا تَكُنْ رَبُّ عَبْدِهِ      فَتَذَهَّبُ بِالْتَّعْلِيقِ فِي النَّارِ وَالسَّبِكِ  
أَيْ فَتَفَنِي بِوَاسِطَةِ تَعْلِقَتِي بِالْرِبُوبِيَّةِ فِي نَارِهَا الْمُحْرَقَةِ الَّتِي لَا تَبْقَى عَلَى شَيْءٍ مِنْ  
عَبُودِيَّتِكِ .

وَلِأَحَادِيبِ وَحْدَةِ الْوَجُودِ عَبَاراتٌ كَثِيرَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى مِنْهَا أَنَّ الْحَقَّ غَيْوَرْ وَأَنَّ  
الْرَّبِّ غَيْوَرْ – أَيْ لَا يُحِبُّ أَنْ يُرَى غَيْرَهُ ، فَإِذَا ظَهَرَ بَطْلَتِ الْغَيْرِيَّةِ . وَمِنْهَا كَلَامُهُمْ فِي  
سَبِحَاتِ وَجْهِ اللَّهِ الَّتِي تَحْرُقُ كُلَّ مَنْ نَظَرَ إِلَيْهَا وَهَكُذا .

## الفصل السابع

(١) يشرح هذا الفصل بعض نواحي العلاقة بين الحق والخلق - أو بين الواحد والكثير - وهو الموضوع الذي أشار إليه المؤلف في أواخر الفصل السابق ، ولكنه يزيده هنا تفصيلاً بالإضافة إلى الأسماء الإلهية التي يطلق عليها اسم الأرباب ، وما يقابل هذه الأسماء من مظاهر العالم الخارجي ، وهي ما يطلق عليه اسم العبيد . وفي خلال مناقشته لهذا الموضوع يشير المؤلف - لا سيما في الآيات الواردات في آخر الفصل - إلى بعض آرائه الهامة في مسألة الشواب والم مقابل والنعيم والشقاء في الدار الآخرة .  
إن الموجود الذي نطلق عليه اسم « الله » أحدى <sup>ذاته</sup> كل <sup>ذاته</sup> كل <sup>ذاته</sup> : أعني أننا إذا نظرنا إليه من حيث ذاته حكمنا بواحديته ووحدته ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية ظهوره في الموجودات بصورة الأسماء ، حكمنا بكثرة . وهذا هو معنى « كل » إذ الكل هو المجموع المؤلف : أي الواحد الذي يحتوى الكثرة .

وقد سبق أن ذكرنا أن كل موجود إنما هو جملة أو مظهر من مظاهر الحق في صور اسم أو أكثر من اسم من الأسماء الإلهية ؛ بل ذكرنا أن العالم الذي هو جامع الموجودات كلها هو عين الأسماء التي سمي الله بها نفسه وسميناها بمن بها . وزيد هنا أن كل اسم خاص من الأسماء التي تظهر في موجود من الموجودات هو « رب » هذا الموجود . ولكننا قلنا إن كل اسم إلهي هو في الوقت نفسه عين الذات الإلهية لا غيرها ؟ وعلى هذا كان كل موجود مظهراً لآلية الخامس (الذى هو الاسم الإلهي) ومظهراً للذات الإلهية المسماة بهذا الاسم . ويستحيل أن يكون أي موجود من الموجودات المعنينة المتكتلة مظهراً للحق الذي هو « الكل » - أو مظهراً لمجتمع

(٢) « فأحديته مجموع كلها بالقوة ». .

العنبر في كله عائد إلى « مسمى الله » : أي فأحدية مسمى الله هي عبارة عن كونه بمجموع الأسماء الإلهية كلها المتعينة فيه بالقوة . وقلنا المتعينة فيه بالقوة دون الفعل لأنها كالكليات لا تتعين بالفعل إلا في مظاهرها الخارجية التي هي الوجودات . فهي موجودة في الذات الإلهية بالقوة والإيجاب وفي العالم الواقع بالفعل والتفصيل وإليه الإشارة بقول القائل :

كل المجال غذاء وجهاز بمحمله لكنه في العالمين مفصل

وفي استعمال كلمة الأحادية بالنسبة لسمى الله الجامع لجميع الأسماء خروج على الاستصلاح الذى جرى عليه المؤلف في موضع آخر، إذ أنه يقصر صفة «الأحادية» على وحدة الذات المجردة عن جميع الأسماء والصفات، ويستعمل «الواحدية» لوصف الذات المتعففة بالأسماء والصفات؛ ويتكلّم عن حضرتين: حضرة الأحادية وحضره الواحدية. وحضره الواحدية هذه هي أيضاً حضرة الأعيان الثابتة التي تجلّى فيها الحق لنفسه في صور أعيان المكائن الثابتة: وهي التجلي العلوي والفيض الأقدس الذي أشرنا إليه (قارن الفصل الأول).

ومما يدل على أنه يقصر الوصف بالأحدية على الذات الإلهية قوله في الجملة السابقة «وأما الأحادية الإلهية فـا لو احـد فيها قـدم لأنـه لا يـقال لـواحد مـنها شـيـء ولـآخر مـنها شـيـء لأنـها لا تـقبل التـبعـيـض». فالحق من حيث ذاته لا يوجد على سبيل التجزئـة والـتـبعـيـض فــأـى شـيـء لأنـ هذا يـتنـافـي مع وـحدـة المـطـلـقـة.

(٣) « ولماذا قال سهل إن للربوبية سراً وهو « أنت » ، يخاطب كل عين ، لو  
لهم بطلات الريوبية »

كلمة ظهر هنا بمعنى زال لا بمعنى وضح أو بز أو خرج إلى الوجود . وللكلمة هذا المعنى في اللغة العربية كما أن لها المعنى الثاني . قال الشاعر :

وعيرها الواشون أني أحبهما وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

أي زائل . قارن شرح القىصرى (ص ١٥٣ - ١٥٤) وبالى (ص ١٣٠) .

والراد « بآنت » عالم الخلق إذ « آنت » ضمير المخاطب وهو إشارة إلى الظاهر : ولذلك دمروا العالم النسب بهو الذي هو ضمير النائب . ويصح أن يكون المراد « بآنت » الأعيان الثابتة للموجودات . وسواء أريد عالم الخلق الظاهر أو أعيان الموجودات الثابتة ، فالربوية صفة تزول عن الحق إذا زال أثرها وهو المريوبون . وقد سبق أن قلنا إن الأسماء الإلهية هي الأرباب التجلية في الأشياء ، فالربوية إذن هي حضرة الأفعال : أو المجال الذي تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية . فهي قاعدة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها الثابتة ؛ كما أن الملة قاعدة ما قام معلوما : فإن زال المعلول زالت عليه (على فرض عدم وجود علة غيرها) . ولكن أعيان الموجودات الثابتة لا تزول عن الوجود أبدا وإن زالت صورها الخارجية الدارضة . إذن لن تزول الربوية عن الحق .

وقد أشار ابن عربي إلى هذا المعنى في الفصل الخامس عشر في قوله :

فلا لاه ولولانا لا كان الذي كانا

أي فلا الحق الذي هو علة وجودنا ، ولو لانا أى لو لا أعياننا التي هي علة ظهوره لا يوجد هذا النظام الكوني على التحو الذي وجد عليه ، ولا يحيى الحق حقاً ولا ربّا .

(٤) « وكذا كل موجود عند ربه صراضي »

كل موجود - من حيث هو مظاهر لاسم من الأسماء الإلهية (رب من الأرباب) صراضي عند ذلك الرب ، وكيف لا يكون مرضياً عند ربه وهو سر ربوبيته ؟ ولا فرق في ذلك بين من يظهر بصورة الماصي ومن يظهر بصورة الطبيع ، ومن يظهر بصورة الكافر ومن يظهر بصورة المؤمن ، لأن الله نوعين من الصفات : صفات المجال وصفات

الجلال . فللمعنة والكفار ونحوهم أربابهم كالجبار والقهار والمضل والمذنب وهي ظاهرة فيهم . وللطائرين والمؤمنين ونحوهم أربابهم كالمادي والريحان والودود وهي ظاهرة فيهم .

يجب إذن أن نفرق بين كون العبد مرضىً عند ربه ، وكونه مرضىً في نظر الدين أو الأخلاق ؛ لأنَّه يكفي في الرضا الأول أن يكون فعل العبد مظهراً من المظاهر التي يتحقق فيها معنى اسم من الأسماء الإلهية مما كان ذلك الفعل . ويلزم للرضا الثاني أن يأتي فعل العبد مطابقاً لأمر من أمور الدين أو قانون من قوانين الأخلاق . ولا تناقض بين الاثنين في رأي المؤلف : أى لا تناقض بين أن يكون العاصي مرضىً عنه عند ربه الخاص وغير مرضى عنه في نظر الدين أو العرف أو الأخلاق .

وقد شرحنا وجهاً من وجوه هذه النظرية في كلامنا عن نظرية ابن عربى في جبرية الأفعال وما ذكره عن الأمر التكوبى والأمر التكليفى (الفصل الخامس التعليق السابع) وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل السابع عشر .

ومن ناحية أخرى لا تعارض بين أن يكون العبد مرضىً عند رب من الأرباب غير مرضى عند رب آخر ، لأنَّ كل موجود يأخذ مربوبيته من الكل الأساسي بحسب ما يناسبه ويلازم طبيعته واستعداده . ولذلك تظهر الأسماء الإلهية في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة أعيان الموجودات ذاتها .

(٥) «ولهذا منع أهل الله التجلى في الأحادية» .

كل ما هو موجود في عالم الظواهر إنما هو محلى أو مظاهر للواحد الحق : أى هو صورة جزئية للكل المطلق . ولذا لا يقال في أى موجود إنه الحق إطلاقاً وإنما يقال إن الحق محلى فيه في صورة من صوره التي لا تمحى . أما الأحادية الذاتية فلا يقع فيها التجلى أبداً : أى أن الحق لا يظهر بأحاديته في أى شيء . بل إن من التناقض أن تقول إنني شاهدت الحق في أحاديته ، لأن المشاهدة نسبة بين طرفين : مشاهد

ومشاهد، وهذه النسبة تتنافى مع الوحدة . فadam للأن وجود فالاثنينية - لا الأحادية - موجودة . ولهذا كله ينكر ابن عربي إدراك الوحدة الوجودية في هذا العالم ؛ ومن الحق في نظره أن يقول إن العبد في حال الفناء يصير «حقاً» لأنه لا صرورة في مذهبة إذ الصرورة تتفقى الاثنينية والاثنينية تناقض الوحدة .

فذهب وحدة الوجود الذي يقول به ابن عربي إذن دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها التوقي الصوفي . هو لا يقول إن الوجود وحدة لأن ذلك ينكشف له في حاله ، فقد رأينا أنه يقرر استحالة تجلي الحق في الوحدة ، وإنما يعتبر القول بالوحدة الوجودية أولية من أوليات العقل غنية عن الدليل . أما التجربة الصوفية الحال تتحقق فيها ذوقاً بوحدتك الذاتية مع الحق . فالقضية الأولى والأساسية في مذهبة هي أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحده أنت في عن نفسك فيه، أو ما شاكل ذلك من العبارات، فإنك واقع لامعالة في الاثنينية . وما دام الناس يتکلمون عن الحق ويصفونه ، ويتكلمون عن أنفسهم وعن إدراكم للحق، فهم اثنينيون، ولكن الشعور باثنينية الذات المدركة وال موضوع المدرك شيء ، والقول باثنينيتهم شيئاً آخر . وابن عربي إن سلم بالأول لا يسلم بالثاني . ثم هو يوضح استحالة تجلي الحق في الأحادية بما لازيد عليه في المباردة التالية يقول : إن نظرت الحق به أى إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسفلت وجودك الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه وكان حكمك لا معنى له . وإن اعتبرت الوجودين - وهو معنى قوله وإن نظرته بك - زالت الأحادية . وكذلك إذا اعتبرت الوجودين - وجوده وجودك - وقلت إنك نظرته بك ، ثم به (في حال فنائلك فيه) وهو معنى قوله : «إن نظرته به وبك» زالت الأحادية أيضاً .

قارن ذلك بالتعليق الثاني عشر في الفصل الأول، والتعليق العاشر في الفصل السادس.

(٦) «فَفَضَلَ اسْمَاعِيلَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَعْيَانِ ... إِلَى قَوْلِهِ جُنْتِي الَّتِي بِهَا سِرْتِي» .

لم يفضل اسماعيل غيره من أعيان الوجودات إلا بأن الله تعالى نص على أنه مرضى عند ربه في قوله : « وكان يأمر أهله بالصلوة والزكاة وكان عند ربه مرضياً » (س ١٩ آية ٥٦) وإلا فكل موجود مرضى عند ربه كما قدمتنا . وكل نفس مطمئنة راضية بربها مرضية عنده . وإن ذن لا يخاطب الله تعالى في قوله « يأيتها النفس الطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية » نفساً دون نفس ، وإنما يخاطب النفوس جيماً ، بل الموجودات جيماً . ألم يأمرها أن ترجع إلى ربها الخاص الظاهر فيها لا إلى الله الذي هو السكل ؟ وأليس ربها هذا هو الذي دعاها فلبيه وعرفته من السكل ؟ ثم قال لها : « فادخل في عبادي » أي عبادي الذين عرفوا أربابهم فصاروا راضين بهم مرضيين عندهم بأفعالهم ، ولم يطلبوا إلا ما يفيض عليهم من هؤلاء الأرباب . وقال : « وادخل جنتي ». يقول ابن عربي « جنتي التي بها سترى » فيأخذ كلة الجنة على أنها مشتقة من « جَنَّ » بمعنى ستر . جنة الحق في كل متعان من الموجودات هي الصورة التي تتحقق فيها ذاته وتستر . ولهذا قال « وليس جنتي سواك ، فأنت تسترنى بذاتك » . وقد أمر الله كل نفس مطمئنة - وهي النفس التي تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة - أن تدخل جنته : أي أمرها أن تعود إلى صورتها فتتضرر فيها وتأمل ما فيها من الحق الذي تتحققه وتستره ، فتحقق أنها الصورة التي تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه وهذا معنى قوله : « منْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » ، ومعنى الحديث « خلق الله آدم على صورته » .

هذه هي الجنة في عرف ابن عربي : هي السعادة العظمى التي يدركها الإنسان عند ما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتفكشف له وحدة الحق والخلق . هي إدراك القديم من خلال الحادث ، والتحول من خلال التغير الفاني . هي إدراك عظمة الوجود وجاهه وكماله خلال النظر إلى صورة المرأة . ولكنها جنة المعرف لا جنة المؤمن لأن نعيمها عقل روحي صرف ، راجع إلى معرفة المارف بمدى قربه من الحق ، لا :

بل إلى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق .

(٧) «فلا أُعْرِفُ إِلَّا بِكَمَا أَنْتَ لَا تَكُونُ إِلَّا بِي... إِلَّا قُولُهُ - مِنْ حِيثُ أَنْتَ»

لا يعرف الحق سبحانه من حيث ذاته ، فهي السكرنة الخفي الذي أشرنا إليه مراراً ، وإنما يعرف من حيث صفاتيه وأسماؤه . وصفاته وأسماؤه متجلية في صفة الوجود ، فلا يعرف أحد من الله إلا بقدر ما يعرف من الوجود ، وبجهل كل واحد من الله بقدر ما يجهل من الوجود . فعرفة الحق إذن متوقفة على المارف ، وجود المارف متوقف على الحق . فالخلق إذن معروف ؟ ولكنه من ناحية أخرى مجهول لا يُعرف ولا يمكن أن يُعرف وتلك الناحية هي ذاته التي هي ذات الحق . وفي هذا يقول : «وَأَنَا لَا أُعْرِفُ ، فَأَنْتَ لَا تَعْرِفُ» .

أما المرفتان اللتان يشير إليهما فهما :

أولاً : معرفة الحق عن طريق الخلق - وهي التي يسمى بها المؤلف «معرفة به من حيث أنت» وهذه هي معرفة الفلاسفة والنظراء التكلمين .

ثانياً : معرفة الحق عن طريق الخلق في الحق - وهي التي يسمى بها «معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت» وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية .  
ففي الأولى يتأمل الإنسان في نفسه من حيث هو موجود ممكناً الوجود ، فيقف على صفاتها التي هي الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك . وبمقابلة هذه الصفات بما يجب أن يتتصف به الحق واجب الوجود من الصفات ، يستنتج هذه الصفات وينسبها إلى الحق . فالوجود الإنساني ممكناً ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق واجباً لذاته . وجود الإنسان متغير فان ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق أزلياً غير متغير . والنفس الإنسانية مصدر الشر ، إذن يجب أن تكون طبيعة الحق خيراً محضاً وهكذا . ولكن هذا هو العلم الأدنى بالله ، والعلم الذي لا يشبع عاطفة ولا يرضي روحًا متعطشة وإن أقنع العقل من بعض الوجوه . بل إنه لا يقنع العقل ولا يبعث الطمأنينة في القلب

لأنه سلسلة من صفات السلب ، والمعرفة السلبية معرفة بلا شيء .

أما المعرفة الثانية فهى أكمل المعرفتين إذ هي وليدة النظر في النفس واستكناه صفاتها، ثم التتحقق بأنها صورة خاصة أو مجل خاص من مجال الحق، وأن فيها - من هذه الحقيقة - قد تجلت كل الصفات الكلالية للحق .

فالمعرفة الأولى هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه ؛ والثانية هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه التي يتجل فيها الحق . وفي الأولى يعرف الإنسان نفسه على أنها خلق فقط. أما في الثانية فيعرفها على أنها خلق وحق معاً .  
(٨) « فأنت عبد وأنت رب » الآيات .

هذه نتيجة لازمة لا سبق . لكل موجود - بما في ذلك الإنسان - ناحيتان : ناحية العبودية وناحية الربوبية . فهو عبد بمعنى أنه المخل الذي يظمر فيه حكم رب من الأرباب (الأسماء الإلهية) . ويعرف كل عبد ربه الخاص بالنظر إلى ذاته الخاصة والتأمل في صفاتها . وهذه هي المعرفة الأولى التي أشرنا إليها سابقاً . ولكن من ناحية أخرى رب لربه : وهذا معنى قوله : « وأنت رب لمن له فيه أنت عبد » . وذلك لظهور حكم العبد في الرب - أى في الاسم الإلهي التجل فيه . هذا إذا فرمنا كلة « رب » بالمعنى الذي يستعملها فيه ابن عربي غالباً وهو أى اسم من الأسماء الإلهية . ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نسمى الإنسان أو أى موجود من الموجودات عبداً ورباً معاً . وينظر أن هذا المعنى هو المشار إليه في البيتين الباقيين . الإنسان رب من حيث هويته التي هي إحدى تعبينات هوية الحق ؛ وهو عبد من حيث إنه مخاطب بلسان الشرع : وهو المشار إليه بخطاب المهدى قوله تعالى : « وإذا أخذ ربك من بي آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بر بكم ؟ قالوا بلى ! » (قرآن س ٧ آية ١٧١) . فمن وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود كل إنسان - بل كل موجود « رب » : ومن وجهة نظر الشرع كل موجود سوى الله « عبد » .

أما قوله « فكل عقد عليه شخص يحمله من سواء عقد » فمعناه أن كل عبد يستند اعتقاداً خاصاً في ربه يستمد من النظر في نفسه ، وبذلك اختلفت الاعتقادات في الأرباب كما اختلفت الأرباب . ولكن الاعتقادات كلها صور من معتقد واحد : كأن الأرباب كلها صور في مرآة رب الأرباب . قال ابن عربي يشير إلى العقيدة الصحيحة التي يعتبرها أساساً لكل المقادير :

عقد الخلائق في الإله عقائده  
(٩) « فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد » .

المراد بالحضرتين حضرتا العبودية والربوبية . وقد تقابلتا تقابل الأمثال من حيث أنهما اشتراكتا في الوجود الإلهي – وإن اختلفتا بالتعيين والاعتبار – وكذلك اشتراكتا في أن كلاً منها راصية مرضية . أما قوله « والأمثال أضداد » فمعناه أن المثلين لا يمكن أن يتفقا في جميع الصفات وإلا كانا شيئاً واحداً ، بل لا بد من تبايرهما من وجه من الوجوه . فكل مثلين إذن متهددان من ناحية ، متبايران من ناحية أخرى ، وهذا هو معنى تقابلهما بالتضاد . ولذلك لم نقل إن العبد رب وإن الرب عبد إطلاقاً ، بل بینا جهة الاعتبار ووضاحتنا جانب العبودية وجانب الربوبية في كل حالة .

ولكنه بعد أن أثبتت وجود الأمثال والأضداد في عالم الكثرة أراد أن ينفيهما في عالم الوحدة ، فقال « فما ثم مثل » أي فما توجد مماثلة حقيقة بين حضرتي الربوبية والعبودية لتمايزها . ولما كان الوجود منحصراً في هاتين الحضرتين قال فما في الوجود مثل : أي ما في الوجود الحقيق مماثلة ، كما أنه ليس فيه تضاد لأن التضاد نوع من المماثل لاشتراك الصدرين في الصدبية . وخلص من ذلك كله إلى أن الوجود كله حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تضاد فيها . ولهذا قال :

فلم يبق إلا « الحق » لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن  
بذا جاء برهان البيان فما أرى بعنى إلا عينه إذ أعين

أى لم يبق إلا «الواحد الحق» الذى لا كثرة فيه ، وكل كائن سواء لا وجود له . ولذا قال لاشيء موصول بأخر بالمثلة ، ولا شيء باشئ ( مختلف ) عن غيره بالغاية . هذا هو الذى يؤيده الشهود القلبي وتماينه عين البصيرة . أما الذى يبقى على التميز بين العبد والرب ، ويقول بالغاية بينهما ، فهو الجاهل بحقيقة الأمر المحجوب عن مشاهدة الوحدة ، الخائف من أن يكون هو الحق : وهو معنى قوله : « ذلك لمن خشي ربه أن يكونه أعلم بالتميز » .

( ١٠ ) « ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقى » .

إذا كان الوجود واحداً لا فرق بين حقه وخلقه ولا بين ربه وعبداته فما معنى الثنوية في الوحي ؟ أى ما معنى قولنا أن الوحي ينزل من الحق إلى الخلق أو من رب إلى العبد ؟ لا تزول ولا وساطة في النزول في مذهب ابن عربي ، فما يلقى الوحي في غير ذات الحق ولا من غير ذات الحق ، أو كما يقولون ، لا يلقى الوحي إلا من مقام المجمع إلى مقام التفصيل . الوحي إذن ابتعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها ، أو هو فيض من الروح الكلية السارية في جميع النفوس الجزئية المتحدة بها على الدوام . وليس ابن عربي أقل حرصاً في تشبيهه بوحدة عالم الروح من أفلوطين ( راجع تسعيات أفلوطين ترجمة ما كرناً مجلد ٣ ص ١٣ - ١٤ ) . بل هو أقوى من سلفه في القول بهذا المعنى وأبعد من التناقض لأنه لا يقدر وحدة النفوس قسماً ، بل وحدة الوجود كلها .

وقد كان ابن عربي أشد ما يكون صراحة عند ما ناق الوحي - بل كل المعارف الباطنية - بطريق الوساطة في قوله في الفصل الشيئي « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف ، وتنتحه ما لم يكن قبل ذلك في يده ، فذلك الصورة عينه لا غيره : فن شجرة نفسه حتى غرسه ، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصغير ليس غيره ؛ إلا أن محل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه

تلقى إليه، ينقلب من وجهه لحقيقة تلك الحضرة ». وكان كذلك أشد ما يكون جرأة عند ما فسر ظهور جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يكن سوى تصوير وخلق من خيال النبي، كما يتصور خيال المحب وبجسده أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه، وهو في الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه . قال في الفتوحات المكية (في الجزء الثاني ص ٤٢٩) « ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي بجسدي محبوب من خارج لعيبي، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا أقدر أنظر إليه ، ويخاطبني وأصني إليه وأفهم عنه » .

(١١) « قد زال الإمكان في حق الحق لا فيه من طلب المرجح » إلى آخر الأبيات .

في القرآن آيات كثيرة تدل على الوعد والوعيد على السواء . فقد وعد الله عباده المتقين نعيم الجنة، ووعد الكفار والماسين عذاب جهنم . فما كان وفاته تمال بوعيده مساوً تماماً لإمكان وفاته بوعده . ولكن ابن عربي يذهب إلى أن الممكن هو الوفاء بالوعيد دون الوعيد: لأنه لكن يتحقق أي أمر ممكن لا بد من وجود مرجح - إذ الممكن وجوده وعدمه سواء . فإذا وجد فلا بد من وجود مرجح لوجوده على عدم وجوده . وليس للوفاء بالوعيد مرجع إلا المعصية : ولكن الله قد غفر لعباده جميع معااصيهم قوله: « ويتجاوزون سلطتهم »؛ قوله: « يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تفطنوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً» (س ٣٩ آية ٥٤) ونحوها . وإذا زال المرجح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعيد زال ذلك الإمكان نفسه . ولهذا قال :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده      وما لوعيد الحق عين تعاين

نعم سيكون في الدار الآخرة جنة ونار ، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم ، وإن اختلف نعيم دار الشقاء عن نعيم دار السعادة بحسب تحلي الحق لأهل كل من الدارين .

( وقد ذكرنا معنى الجنة ومعنى تجلى الحق فيها فيما مضى: راجع التعليق السادس من  
هذا الفصل ) .

ستكون النار إذن بردًا وسلامًا كنار إبراهيم ، وسيكون عذابها عذوبة كما  
يقول ، وسيكون حظ أهل النار نوعاً ما من أنواع النعيم . ولكن أمراً واحداً يجب  
أن نلتفت إليه وهو أن ابن عربي مع قوله بالسعادة الأبدية لكل إنسان ، يفرق بين  
درجات هذه السعادة وبين طبقات المتعين بها على حسب درجات معرفتهم بالله . فأهل  
النار مع ما هم فيه من النعيم معذبون باللام الحجاب . وأهل الجنة في أرق درجات النعيم  
لمعرفتهم الكاملة بالله . وجنة كل إنسان وناره درجة من هذه المعرفة .

---

## الفصل الثامن

(١) يبحث هذا الفصل في المعانى المختلفة لكلمة «دين» وما يتصل بها من معانى «الإسلام» و«الانقياد» و«الجزاء» و«المادة». وقد ربط ابن عربى بين هذه المعانى ومعنى الدين الذى يرتضيه بربطًا بارعًا حكمًا ووضح مفهومات هذه الألفاظ توضيحاً دقيقاً على طريقته الخاصة بحيث وصل فى النهاية إلى النهاية التى ينشدھا وهى أن «الدين» هو دين وحدة الوجود لا الدين الشرعى الذى جاءت به الرسل.

أما الصلة بين هذه الحكمة وبين يعقوب فيظهر أنها لا تتمدى اقتران اسمه بكلمة الدين فى قوله تعالى : ووصى بها إبراهيم بنى ويعقوب يا بنى إن الله أسطفى لكم الدين فلا تموتون إلا وأنتم مسلمون (س ٢ آية ١٣١). ومن عادة ابن عربى أن يتلمس مثل هذه الآيات التى لها اتصال ما بالأنبياء فينسب حكمه إليهم، ويتخذ من الآيات أساساً لهذه الحكم يستخرج منها ما يشاء مما يتفق مع روح مذهبة.

وقد قرئت كلمة «روحية» الواردۃ فى عنوان الفصل بفتح الراء من الروح وهو الراحة لورودها فى قول يعقوب لبنيه : «يا بنى اذهروا فتحسسو من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من روح الله إيه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون» (س ١٢ آية ٨٧)، كما قرئت بضم الراء من الروح لاتصال الدين الذى هو موضوع الفصل بالروح .

والدين نوعان : دين يأتي من عند الله على يد من عرّفهم الله به وهم الرسل ، وعلى يد غيرهم من أخذوه عنهم . ودين من عند المخلق ، وهو القوانين الحكيمية التي وضعها

الخلق اصلاحهم في دينهم ودنياهם . ومن هذه القوانين الحكمة نظم الرهبانية التي نزلت في حقبها الآية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الح ». ويرى ابن عربي أن الله قد اعتبر وأقر هذا الدين الذي وضعه الخلق ، خالفاً في ذلك جهود الفرسين الذين يفهمون من الآية إنسكار الرهبنة . والدين المعروف المعهود هو الأول ، وهو الذي أتت به الرسل من عند الله واصطفاه الله على غيره من الأديان بدليل قوله : « إن الله اصطفى لكم الدين » .

ولكن الله تعالى يقول : « إن الدين عند الله الإسلام » ، ويقول : « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » . والإسلام الانقياد ، فمعنى « الدين » إذن الانقياد ، والانقياد من عمل العبد : فالدين من عمل العبد . أما الذي من عند الله فهو الشّرّع الذي ينقاد إليه العبد .

بهذا المعنى إذن تستوي الأديان كلها لأنها تشتراك في ذلك المعنى العام الذي هو الانقياد ، وبهذا المعنى أيضاً نقول إن الأديان كلها من عمل العبد . ولهذا قال : « فالعبد هو المنشي للدين ، والحق هو الواضع للأحكام » . وقال فيما بعد : « فالدين كله لله ؛ والدين منك لا منه إلا بحكم الأصلة » : أي فالدين كله انقياد الله ، ولكن صادر منك لأن الله لأن الانقياد عملك ، ولا يننسب إلى الله إلا بحكم أنه أصلك وأنت مظهره . غير أن الانقياد في الحقيقة ليس قاصراً على العبد : فإن عمل العبد من طاعة أو معنية يتضمن الجزاء بالثواب أو بالعقاب ، أو بطلب التجاوز والغفو في حالة المصيبة ، ولا بد من ذلك . خال العبد إذن لما حكمها في الحق إذ أنها تؤثر فيه فتتجمله ينقاد هو أيضاً فيثيب العبد أو يعاقبه أو يمفو عنه . هذا هو الدين بمعنى الجزاء . بعد هذا كله : أي بعد أن شرح المؤلف الدين بمعنى الانقياد والدين بمعنى الجزاء ، وبعد أن بينَ الانقياد من جانب العبد والانقياد من جانب الحق ، ضرب بكل ذلك عرض الحائط وقال : « ولكن هذا لسان الظاهر » : أما باطن المسألة وحقيقة فتفسير يعطي لها

مستمد من نظريته في وحدة الوجود . ليس الجزاء في حقيقة الأمر عوضاً يعطى الحق للعبد على أفعاله ، ولكنّه تجلّ الحق في مرآة وجوده ، أو تجلّيه في صور وجود العالم . فهو يعطى هذه الصور التي يتجلّ فيها مظاهيرها الوجودية المختلفة – لا على سبيل الموضع ، ولا إثابة على طاعة أو عقاباً على معصية ، بل لأنّ ذاتها أو أعيانها الثابتة قد اقتضت أن يعطيها . فإذا ظهرت هذه الذوات بظاهر يستحق الذم فهي المذمومة وهي التي جلبت الذم على نفسها ؛ وإن ظهرت بظاهر يستحق الحمد فهي المحمودة وهي التي جلبت الحمد على نفسها . ولهذا قال : « فلا يمود على المكانت من الحق إلا ما تعطيه ذاتهم في أحواهما » . ثم قال في العبد : « فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه » .

فالجزاء بمعناه الحقيقي هو كل ما يعطيه الحق من نفسه للوجود بحسب طبيعة الوجود . هذا هو الدين العام الذي يقول به ابن عربي ؛ وهذا هو القانون الأعلى الذي يخضع له الوجود في نظره . وفي هذا أيضاً تظهر جبريته الصارخة التي فصلنا القول فيها فيما سبق . وقد قضى فيها لا على معنى الدين خصباً ، بل على معنى الثواب والعقاب كذلك .

(٢) « ورہبانية ابتدعواها » وهي النواميس الحکمیة ... فی المعرف .

يذهب كل من القاشاني والقimصري إلى أن قوله « بالطريقة الخاصة » متعلق بابتدعواها : أي أنهم ابتدعوا الرهبانية بوضع طريقة خاصة معلومة في المعرف كطريقة التصوف عند المسلمين ، وطريقة الرهبنة عند المسيحيين . وأنا أفضل أن يكون الجار والمحروم متعلقاً بقوله « يجيء » : أي لم يجيء الرسول بهذه النواميس الحكمية من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في المعرف . وهذه الطريقة الخاصة هي أن الرسول يدعي أنه آت برسالة من عند الله ثم يؤيد هذه الدعوى بالمجازة .

(٣) « جعل في قلوبهم تمظيم ما شرعوه – يطلبون بذلك رضوان الله – على غير

الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي » .

يصح أن تفهم هذه الجملة على أحد الوجهين الآتيين : الأول : أن التعميم المطلوب منهم لما شرعوه إنما طلب على غير الطريقة المعروفة في إرسال الرسل : لأن هؤلاء إنما يكون تعظيمهم لما أتوا به بعد ظهور العجزة على أيديهم - وهذا هو المشار إليه بالتعريف الإلهي : أي تعريف الله الناس بهم .

الوجه الثاني : أن ما شرعوه إنما كان على غير الطريقة النبوية المعروفة : أي أنه شيء غير ما جاءت به الرسل وزائد عليه . وذلك كصوم الدهر والإقلال من الطعام والخلوة وكثرة الذكر وعدم الاختلاط بالناس وما شاكل ذلك . وهذا الوجه هو الأقرب إلى المراد .

أما عن الرهبانية فلستنا بمحاجة إلى أن نذهب بعيداً لنعرف موقف الإسلام منها؛ فسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة أصحابه والتابعين مثال واضح لحياة رجال زهدوا في الدنيا ولكنهم لم يهجروها ، وعبدوا الله ولكنهم لم ينقطعوا إليه ، وأحلوا الطيبات من الرزق ولم يحرمواها . أخذوا بفضلية الوسط فلم يفطردوا ولم يفرطوا . وفي أقوال النبي لعثمان بن مظعون الذي ترهن في زمانه أعظم شاهد على ما نقول (راجع تلبيس إيليس ص ٢١٩ - ٢٢٠) . وقد وردت في الرهبانية آية : « ورهبانية ابتدعواها ما كتبناها عليهم إلا ابتلاء رضوان الله فارعواها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » (من آية ٥٧ آية ٢٨)

وورد الحديث : « لا رهبانية في الإسلام » .

أما الحديث فيقال إنه وضع في القرن الثالث المجري تأييداً للآية وحسناً للنزاع في معناها . وأما الآية فاختلاف فيها المفسرون والقراء . ففهم من رأى فيها معنى التحرير كالزمخيري ، ومنهم من رأى الإباحة كابن مجاهد والجنديد الصوفي . ولكن الرأي الغالب عند علماء المسلمين هو الأول . ويكفي النص على أن الرهبانية بدعة

ليكتسبها معنى التحرّم أو الكراهيّة .

أما ابن عربى فقد فسر هذه الآية تفسيرًا مختلفاً تماماً عن تفسير أبي مسلم قبله :  
 فهو يرى .

أولاً : أن الرهابانية التي يقول إليها «النوايس الحكيمية» ، معتبرة عند الله شأنها شأن الدين .

ثانياً : أن الله جعل في قلوب الذين ابتدعواها تعظيم ما ابتدعواه .

ثالثاً : أنهم رعوها – وأنهم مارعوها حق رعايتها إلا ابتناء رضوان الله .

رابعاً : أن الله آتى الذين آمنوا (أي بها) أجرهم – وكثير منهم «فاسقون»  
أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بمحقها .

(٤) «ومعقول العادة أن يعود الأمر بعيته إلى حاله ، وليس هذا حَمَّ» .

لا فسر «الجزاء» بأنه «عادة» بمعنى أنه ما يعود على العبد من خير أو شر  
بحسب ما تقتضيه أحوال عينه الثابتة ، أراد ألا يفهم من العادة معنى التكرار في هذا  
اللقاء ، فقال إن العادة أمر يعود بعيته إلى حاله : أي أمر يتكرر وليس هذا حاصلاً فيما  
تحدث عنه : أي في «الجزاء» على رأى القميصري وجاكي وبالى : أو في «الدين»  
على رأى القاشانى . فليس في «الدين» تكرار أصلًا فإذا فهمنا الدين بمعنى أنه تجلٍ  
المُحْن الدائم في صور الموجودات : فإن هذه الصور في تغير مستمر ، وكل تجلٍ في صورة  
غيره في الصورة الأخرى . فالجواهر الواحد يظهر في ما لا ينتهي من الصور وبليس  
في كل مظهر ثواباً جديداً ، ولا شيء في الوجود يعيد نفسه أو يتكرر أصلًا فإن الصور  
أو الأعراض كما تقول الأشعار لا تبقى زمانين . هذا هو «الخلق الجديد» الذي  
يشرحه ابن عربى في الفصل السادس عشر .

وليس في «الجزاء» تكرار إذا فهمنا الجزاء بمعنى أنه ما يعطيه الحق لأعيان  
الموجودات بما تقتضيه طبيعة هذه الأعيان ذاتها . وإذا كان ما يظهر من صفات

الوجود في عين من الأعيان مختلفاً عما يظهر منها في عين أخرى لاختلاف مقتضيات طبيعتهما ، استحال التكرار لاستحالة اتفاق أعيان الموجودات في أحوالها . فوجود الحق في صور الموجودات أشبه بوجود الإنسانية في أفراد الإنسان . فزيد إنسان وعمرو إنسان ويكر إنسان ، « وما عادت الإنسانية إذ لو عادت لتکررت ، وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتکرر في نفسه ». (قارن الفصل الثاني : التعليق التاسع) وإذا فهمنا الجزاء بمعنى ما يجنيه الإنسان ثمرة لعمله ، خيراً كان ذلك أو شراً ، كان فيه معنى العود – أي أنه عاد عليه ما تقتضيه حاله مما سماه العرف في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً – ولم يكن فيه معنى التكرار ، لأن جزاء كل إنسان خاص به قاصر عليه . ولما كان الجزاء لا يلاحظ فيه معنى العوض ، بل هو ضرورة تقضي بها طبيعة الأشياء قال :

(٥) « فإنها من سر القدر للحكم في الخلق » .

أى فإن مسألة « الجزاء » جزء من القانون العام للحكم في الخلق : وهو الذي يسميه سر القدر . ومعنى ذلك – كما قلنا من قبل (التعليق الثاني والثالث على الفصل الثاني) أن ما كفت عليه في ثباتك ظهرت به في وجودك . وليس ما تظاهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إياه . وهكذا ندور في هذه الدائرة المثلثة التي يدور فيها ابن عربي في جميع نقاشاته – ونتهي إلى النتيجة الحتمية الآتية : وهي أن الجزاء بالمعنى الديني لا وجود له في قاموس مصطلحاته . فلا مجازي يعطى الجزاء مراعياً عمل المبد واستحقاقه ، ولا مجازي يعطى ما يعطاه من أجل عمله واستحقاقه .

(٦) « والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين » .

قد شرح المؤلف بعض نواحي هذه المسألة فيما سبق من هذا الفصل ، وفي الفصل الخامس حيث قرر أن الإنسان (بل كل موجود) هو الذي يعٌن مصير نفسه ويجلب لها السعادة أو الشقاء ؛ وأن كل ما يتربّ على أفعاله من حمد أو ذم راجع إلى عينه

الثابتة التي افتضت ظهور هذه الأفعال عنه من الأزل .

أما هنا فتعالج هذه المسألة مرة أخرى ، ولكن من وجهة نظر الأديان – أي من ناحية تكليف العبد وحكم الله على أفعاله .

يقول : للحق وجهان في الحكم على أحوال وأعمال السلفين : الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الإلهية ، والوجه الثاني الحكم عليها من ناحية الأمر الإلهي . والأول هو الحكم الإرادي والثاني الحكم التكليفي . فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت أو ينهى عن فعل كيت وكيت ، ويريد في الوقت نفسه أن هذه الأوامر والتواهي يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولا غضاضة في مذهب ابن عربى أن يقول إن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة الإلهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته . فالله لا يعلم إلا ما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد إلا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربى إن كل إنسان يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقاً مع الإرادة الإلهية . وكان الأولى به أن يقول إن الإرادة الإلهية تطيع أعمال العباد وتخضع لها ، لأن الله لا يريد فعلاً – طاعة كان أو معصية – إلا إذا كان ذلك الفعل متحققاً الواقع ، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل إنسان يطيع الأمر الإلهي الذي هو الأمر التكليفي : فإن أولى فعل العبد مطابقاً لما أمر به أو أنهى عنه سبي ذلك منه طاعة ، وإن خالف ما أمر به أو أنهى عنه سبي معصية . وعلى ذلك كان كفر فرعون وبما صرموا جميعاً في اتفاقهم مع ما أراده الله وما علمه أزواجاً ، لا يختلفون في ذلك مطلقاً عن أفعالهم موافقة لأوامر الدين .

وخلاصة القول أن أعمال العباد لا توصف في ذاتها بأنها طاعة أو معصية : خير

أو شر ، بل هي أفعال تقضي بها طبيعة الوجود : وإنما تدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعاير الدينية أو الأخلاقية عليها . راجع ماقلناه في الأمر التكاليف والأمر التكويبي : الفصل الخامس التعليقات ٤، ٥، ٦، ٧ .

(٧) « فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة » .

مهذ ابن عربي لهذه المسألة بذكر الطبيب الذى يخدم المريض بأن يستغل طبيعته في العلاج ، وهو في الحقيقة خادم لأحوال مريضه ، وهى أحوال تقضى بها طبيعة المريض ذاته .

كذلك الرسل وورثتهم أطباء نفوس يخدمون من أرسلوا إليهم من الخلق ، ولكنهم في الواقع خدم لأحوال هؤلاء الخلق ، تلك الأحوال التي تقضى بها طبائعهم . فإن قيل إن الرسل وورثتهم خدم للأمر الإلهي كان ذلك بمعنى أنهم مرسليون لتبيين رسالة إلهية إلى الخلق بأمر من الله ، وأن الله أراد منهم تبليغ هذه الرسالة . ولكنهم لا يخدمون الإرادة الإلهية من حيث طاعة الخلق ومعصيتهم ، وإن لم يبلغوا رسالة الله إلى الذين أراد الله أن يكونوا من العاصين لها . فهم يخاطبون بالأمر الإلهي جميع الخلق على السواء : العاصين منهم والمطينين ، غير عاليين بمن قدرت له الطاعة ومن قدرت عليه المعصية .

## الفصل التاسع

(١) يبحث هذا الفصل في «عالم المثال» وما يتصل به من القوة الخيالية في الإنسان وما يكشف للإنسان بواسطة اتصاله بالعالم المثال من صور الوجود الروحاني كالصور التي ترى في الأحلام . والعالم المثال نوراني كما يقولون - أي غير مادي - جرياً على الاصطلاح الفارسي - في تسمية كل روحي لطيف نوراً ، وكل مادي كثيف ظلمةً ؛ ولكن الصور النورانية التي يحتويها قد تبدو في العالم المحسوس من متجسدة متشخصة، وتدرك فيه على نحو ما تدرك الكائنات المادية .

وأئم مسألة يعرض المؤلف أنكرها هنا مسألة الرؤيا وصلتها بقوة الخيال في الإنسان من جهة، وبالعالم المثال من جهة أخرى، ثم صلة الرؤيا بالروحى ومتزلتها منه . غير أنه لا يقف عن هذا الحد ، بل يصبح المسألة صبغة ميتافيزيقية أخرى فيتوسع في معنى الخيال بحيث يجعله الحضرة - أو الحال - التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صور رمزية . فكل ما يظهر للحسن أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال . ولهذا لم يتردد في القول بأن حياتنا كلها حلم من الأحلام ، وأن كل ما زاد من صور الوجود الخارجي خيال في خيال ، وأن النور الحقيق أو الوجود الحقيق هو الله . بعد ذلك يشرح بالتفصيل معنى وجود العالم ونسبته إلى الله ، ومعنى الوحدة والكثرة والعلقة العلية بين الله والعالم

أما افتراض أسم يوسف بهذه «الحكمة النورية» فلصلته بتأويل الأحلام كـ

ورد في قصته ، لأن يوسف قد كشف عن العالم المثال على الوجه الأكمل ، وكان عالاً بالرّاد من الصور المرئية المثالية .

والراد « بالحكمة النورية » المعرفة الخاصة بذلك العالم النوراني الذي هو عالم المثال . ف بهذه الحكمة نعرف أسرارهذا العالم وندرك صلته بحضورة الخيال في الإنسان . ولهذا قال « انبساط نورها على حضرة الخيال » : أي أنها تأثر الضوء على ماحقى من ظواهر حضرة الخيال . هذا إذا أعدنا الضمير في نورها على الحكمة النورية .

ولكن القىصرى وجای يعیدان الضمير على « السکامة اليوسفية » أي روحانية يوسف التي يقولان إن نورها منبسط على حضرة الخيال ، بمحیث إن كل من يعلم علم الرؤيا من بعده إنما يأخذ عن مربته ويستمد من روحانيته . وليس لهذا التخرج ما يؤيده من نصوص الكتاب .

(٢) « وقال يوسف عليه السلام : إنني رأيت أحد عشر كوكباً . . . إلى خزانة خياله » .

يذهب إلى ما ألم يرى في الأحلام على صورته الواقعية أو على صورة أخرى غير صورته قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرأى أو من الرؤى أو من كليهما ، وقد يحصل عن غير قصد ولا إرادة منها . فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقصد علم بما غير قصد وإرادة منها . وإذا وقعت من غير قصد وإرادة من أحد ، لم يكن للمرء علم بما رأى الرأى ولا للرأى علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤيا . وهذا النوع أدخل في باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لها في خزانة الخيال . وقد كانت رؤيا يوسف لأخته في صورة الكواكب ، ولأبيه وخالتة في صورة الشمس والقمر غير مراده له ولا لأحد من الرئيين بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئاً ، وأنهم لم يكن لهم علم بما رأوه . ولذلك أدرك يعقوب قيمة رؤيا ابنه وصدقها فقال له « يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كداً » .

أما الرؤيا عن قصد من الرأي فأمر يرى إمكانه معظم الصوفية . ويحدثنا ابن عربي نفسه أنه كان يستطيع في أي وقت شاء أن يستحضر في حلمه أو في يقظته صور مشائخه فتتمثل أمامه ويخاطبها بما يريد . ولمل غير الصوفية أيضاً يزعمون هذا الرعم وإن كانوا لا يذهبون في تفسير هذه الظاهرة مذهبهم . راجع ما ذكرناه عن الحمة وخلق الأشياء بواسطتها : الفصل السادس : التعليق الثامن : قارن ما يذكره المؤلف عن « الصدق » في كتابه موضع النجوم ص ٨٣ - ٨٥ . راجع أيضاً شذرات الذهب لابن العاد ج ٥ ص ١٩٦ في كلام مصدر الدين القوتوى عن تعكن شيخه ابن عربي من الاجتماع بروح من شاء في نومه أو يقظته .

(٣) « وسبط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف الحمدي » .

حاول أن يعقد صلة بين الرؤيا التي رآها يوسف في منامه ثم أواها وقال بعد أن تحقق : « هذا تأويل رؤياني من قبل قد جعلها رب حقاً » ، وبين قول النبي صلى الله عليه وسلم : « الناس نائم فإذا ماتوا انتهوا » . فقال إن الأصل هو ما قال النبي محمد عليه السلام وهو أن الناس نائم وأن كل ما يروننه أحلام ، وأن يوسف لما رأى رؤيته ثم أواها فيما بعد إنما خيل إليه أنه استيقظ من نومه ، ولكنه لم يستيقظ ولم يزل في نومه حتى مات : وكذلك كل إنسان . وهذا معنى قوله « فكان (أي يوسف) بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ، ولم يعلم أنه في النوم عينه ما برح » . فالحقيقة إذن هي النوم عينه ، وليس ما نسميه نوماً إلا حالاً من حالاته ، وليس ما زراه في اليقظة أو في المنام إلا خيالاً يجب تأويله .

ولهذا يفرق بين يوسف النبي الذي وصف العالم المحسوس بأنه العالم الحق وقابل بينه وبين عالم الأحلام في قوله : « هذا تأويل رؤياني من قبل قد جعلها رب حقاً » ، وبين ما يسميه « يوسف الحمدي » أى يوسف الذي يتكلم بلسان محمد ويشرح

قوله: «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» بالمعنى الذي أشرنا إليه والذى يزيده المؤلف  
تفصيلاً فيما بعد.

(٤) «اعلم أن القول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم... كالظل للشخص  
وهو ظل الله».

في هذا الجزء من الفصل أثر واضح للفلسفة الورادشية : على الأقل في الاصطلاحات  
والتشبيهات التي يستعملها ابن عربى إن لم يكن في صميم الأفكار ذاتها . فهو يرى  
أن الحقيقة الوجودية لها ناحيتان - وقد أشرنا إلى بعض خصائص هاتين الناحيتين  
فيما سبق - الحق ، وما سوى الحق : أو الله والعالم ويرمز لها بالنور والظلمة ، أو  
بالشخص وظله . ولكن لكي يكون الشخص من الأشخاص ظل ، يلزم أن توجد  
ذات يقع منها الظل ، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل ، ونور يسبب الظل .  
وكذلك الحال في ذلك الظل الوجودي الذي يتكلم عنه . فالحق هو الذات التي يعتقد  
منها الظل ، وأعيان المكنات هي الذوات التي يقع عليها الظل - لطيفاً في عالمها  
المقوقل ، كثيفاً في عالمها المحسوس - والنور هو اسم الله الذى تجلى به على المكنات  
فاظهر الحد ما بين الحق والخالق . ويتصوره ابن عربى على أنه أشبه شيء بالقوة الخالقة  
في طبيعة الوجود تدفعه دائماً إلى الظهور والتجلّ في الصور<sup>(١)</sup> . وبالامم النور يقع  
إدراً كثنا للموجودات لأنه يظهرها ، ونحن ندرك من الحق بقدر ماندرك من الأشياء  
الى وقع عليها ظل وجوده .

إذا ثبّتنا أن للعالم وجوداً (مستمدًا من وجود الحق) كان للظل وجود واقعى،

(١) يقول الفيصرى لن اسم النور يطلق على الوجود الإضافى أى الوجود الذى ينبعه الله  
العالم وعلى العلم الإلهى وعلى الصياء إذ كل منها مظهر للأشياء . أما الوجود ظاهر لأنه لواه لبعض  
أعيان العالم فكتم العدم ، وأما العلم فلأنه لواه لم يدرك شيء بل لا يوجد فضلاً عن كونه مدركاً؛  
وأما الصياء فلأنه لواه لبعض الأعيان الوجودية في الظل الساترة لها من ١٨٢ .

وكان الحقيقة ثنائية . أما إذا قدرنا عدم وجود العالم ، فإن الفعل يكون أمراً معمولاً موجوداً بالقوة لـ بالفعل وتكون الحقيقة واحدة . فالمسألة إذن مسألة اعتبار وتقدير : إذا نظرنا إلى الحقيقة من جهة قلنا إنها واحدة ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى قلنا إنها اثنينية . وظاهر من هذا الكلام أن ابن عربى كان يشعر بنفس القلق المقلى الذى شعر به زرادشت من جراء محاولة التوفيق بين التوحيد الدينى والثنوية الفلسفية ، ولكنها وجدة - خلافاً لزرادشت - مخرجاً من هذا التناقض فى نظريته فى وحدة الوجود التي تقبل جميع الاعتبارات وتنمحى فيها جميع المتناقضات .

(٥) « ولكن باسم النور وقع الإدراك ، وامتد هذا الفعل على أعيان المكنات في صورة الغيب المجهول » .

ذكروا في التعليق السابق كيف اعتبر الاسم الإلهي « النور » مبدأ الخلق أو مبدأ ظهور التعينات في الذات الإلهية ، ويظهر أنه يعتبره هنا مبدأ التمكّل أو الإدراك في الذات الإلهية . فكأنه بهذا المعنى مرادف للعلم أو المقلّ، إذ به امتد ظل الوجود الإلهي على أعيان المكنات الثابتة في العلم القديم أو في العالم المعمول المشار إليه باسم « الغيب المجهول » . وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه في مرآة الوجود الإضافي متمثلة في جميع الصور المقوله التي احتوتها ذاته بالقوة . وليس النور - بهذا المعنى - مبدأ الإدراك في الحق وحده ، بل في كل ما يدركه ومن يدركه من الكائنات . هو المقلّ الواقعى السارى في الوجود .

ويذهب الصوفية الذين يستعملون هذه اللغة الإشراقية إلى أن هذا المعنى الزدوج لكلمة النور مشار إليه في قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيقولون إنه نور السموات بمعنى أنه المقلّ الكلّي الإلهي ، ونور الأرض بمعنى أنه مبدأ وجود العالم أو مبدأ الخلق فيه .

(٦) وكذلك أعيان المكنات ليست نيرة لأنها معروفة وإن اتصفت بالثبوت ،

لَكُنْ لَمْ تَتَصَدِّفْ بِالْوُجُودِ إِذَا الْوُجُودُ نُورٌ» .

شرح قبل ذلك فيضان الوجود عن الواحد الحق ، وعبر عن هذا المعنى هنا بامتداد ظل الوجود على الوجودات . ولكنَّه يرى أنَّ هذا الظل يختلف كثافة وطامة بقدر بعده أو قربه من مصدره . فالعالم المحسوس يمثل أكثُرَ الظلال ، والعالم العقول أطْفَلُها ، عالم المثال – الذي هو عالم الأرواح – بين بين . وهذا بالضبط ما يقوله أفلاطون في فوضاته ولكن بلغة أخرى .

ولَا كانت أعيان المكنات – التي هي الصور المقوولة للموجودات – من جملة هذه الظلال ، وإنْ كانت أقربها جيئاً إلى مصدر الظل ، قال إنَّها ليست ثيرَة لأنَّها الظل الأول الذي أخذ في التكاثف شيئاً فشيئاً حتى بلغ متعنى الظلمة في العالم المحسوس . أما وصفه هذه الأعيان بأيتها معدومة وإنْ كانت ثابتة ، فذلك لأنَّه يفرُّق بين الثبوت والوجود . والأعيان ثابتة أي موجودة في العلم الإلهي على نحو ما توجد العانى في المقول الإنسانية وليس لها وجود في العالم الخارجي ، وهذا معنى عدمها . أما الوجود فيقصد به التتحقق في العالم الخارجي في الزمان والمكان ، ولا يكون ذلك إلا لأشخاص الأعيان الثابتة .

(٧) «إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْتُهُ لَكَ فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وِجْدَ حَقْبَقٍ، وَهَذَا مَعْنَى الْخَيْالِ» .

بعد أن شرح العلاقة بين الله والعالم مستعملاً التمثيل بالظل وصاحب الظل على نحو ما شرح نفس الموضوع من قبل مستعملاً التمثيل بالريايا وصورها ، انتهى إلى النتيجة الختامية التي أرادها ، وهي أنَّ ليس للعالم وجود حقيق في ذاته ، بل هو أمر متوهِّم ، أي متوهِّم وجوده إلى جانب وجود الله ، إذ ليس في الحقيقة إلا وجود واحد . وهذا هو معنى الخيال : يريك الشيء في صورة أخرى ، فإذا تأمَّلته وأوْلَاه دركت أنه هو هو .

غير أنها يجب أن نكرر هنا ما ذكرناه من قبل عن التمثيل بالروايات وصورها ، وضروب التمثيل الأخرى التي يستعملها ابن عربي - وذلك أن كل تمثيل من هذا النوع لا يخلو من شيء من الفوضى والتضليل من ناحية أنه أمر محسوس يراد به إيضاح ما هو في نفسه غير محسوس ، ومن ناحية أنه يشعر بالانتباه حيث ليس في الأمر انتباه ولا كثرة بأي وجه . فليس من الممكن أن تتصور الشخص وظله إلا على أحدهما شيئاً متميزاً مهما قيل من أن الظل لا وجود له بدون الشخص ومن أنه يستحيل عليه الانفكاك عنه . فاتصال الظل بالشخص وافتقاره في وجوده إليه شيء ، والقول بأنهما حقيقة واحدة شيء آخر . ولكن هذه هي الدعوى التي يدعى بها ابن عربي في الصلة بين الله والعالم عند ما يشبه العالم بظل الله ويقول يستحيل على الظل الانفكاك عن ذاته هل ظل الشيء عين ذاته : أم هو أثر من آثاره وعرض من أعراضه ؟ وهل للذات وجود في الظل المتعد عنها كما أن للحق وجوداً في صور المكبات ؟ هذه وأمثالها أسئلة فيها من جفاف المنطق ما لا تتحمله العانى الشعرية التي يوضح بها ابن العربي نظريته . فيجب إذن أن لا ينظر إلى لوازمه كل هذه التشبيهات وألا نحكم منطق المقل في المسائل الذوقية والشعرية .

وهناك تمثيل آخر يذكره بعد التمثيل بالظل مباشرة ويوضح به اختلاف تمثيل الحق باختلاف صور المكبات ؛ لأن **يُشبّه** الحق بالنور الذي لا لون له، ويشبه الخلق بالزجاج الملون ، ويقول إن الحق يظهر في صور الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة هذه الصور كما يظهر النور المرئي خلال الزجاج الأخضر أخضر ، والمرئي خلال الزجاج الأحمر أحمر وهكذا . فاللون هو الذي حجب النور عن أن يظهر على حقيقته ، كما أن صور المكبات هي التي حجبت الحق عن الظهور بذلك في صورة غير متنبأة . فالنور هو الحق أو الذات الإلهية ، والزجاج هو العالم ، والألوان هي صور الوجود المختلفة . والذات الإلهية لا لون لها : أي ليس لها في نفسها صفات ولا خصائص ولا نسب ،

ولما ظهر بهذه الصفات والخصائص والنسب إذا نظر إليها خلال الموجودات التي لها هذه الأوصاف . وهذا معنى قوله : « وهكذا تُرَاهُ » – أى وهكذا تُرَى النور – « ضربَ مثَالٍ لِحَقِيقَتِكَ بِرَبِّكَ » أى ذَكَرْنَا لَكَ النور الملون لنضرب لك مثلاً يوضح حقيقتك مع ربك .

- (٨) « ومع هذا عين الظل موجود فإن الضمير من « سمعه » يعود عليه ». الإشارة في قوله من « سمعه » تعود على الحديث القدسي الذي يكثر ابن عربي من الاستشهاد به ، أى حديث قرب النوافل الذي يقول الله فيه : « لا يزال العبد يتقرّب إلى بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كُنْتْ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به . . . » الخ . وإعادة الضمير في « سمعه » على الظل في الفص الساقط معناه إعادته على العبد الذي هو ظل الحق ، وفي هذا إثبات لوجود الظل . هذا إذا ذكرنا الخلق في مقابلة الحق ، والمالم في مقابلة الله ، والنفل في مقابلة الشخص . وهو لسان الشرع في الظاهر : أما لسان الباطن فليس إلا الوحدة وهي ما يشير إليه الحديث في قوله فإذا أحببته كُنْتْ سمعه : أى تتحقق العبد الكامل أنني أنا سمعه وبصره وجميع قواه : أو تتحقق من الوحدة الوجودية الحاصلة بالفعل ، لا من أن الحق يصير سمعه بعد أن لم يكن ، أو بصره بعد أن لم يكن ، إذ لا صيورة في الأمر بل الوحدة حاصلة بالفعل . وقد ذكر حديث قرب النوافل ليشهد به على وجود بعض الكائنات التي هي أقرب من غيرها إلى الحق وأدلى إلى صورته الجامحة الشاملة وهي صورة الإنسان الكامل ، ولكن حتى في حالة الإنسان الكامل الذي هو من ألطاف ظلال الوجود لا يزال تتحدث عن اثنينية الحق والعبد ، لأننا ثبت وجود الظل : فما بالك بالظلال الأخرى التي هي أكثر كثافة وأظلم؟ أى ما بالك بما بقى من مظاهر الوجود الأخرى؟
- (٩) « فقد يان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر . فيما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق التخييل الذي كنا بصدده » .

أى ظهر لك بأى معنى يمكن اعتبار كل اسم من الأسماء الإلهية عين كل اسم آخر ، وبأى معنى يمكن اعتباره غيره . وهو يشير هنا إلى ما سبق أن شرحته في مواضع أخرى من هذا الكتاب أعني أن لكل اسم من الأسماء دلالتين : أولاهما دلالته على الذات الإلهية والأخرى دلالته على الصفة الخاصة التي يتميز بها من غيره من الأسماء . ولذا كانت الأسماء كلها متعددة من وجه ، مختلفة من وجه آخر : فهي متعددة لدلالتها جميعاً على الذات الإلهية التي هي عنها ، و مختلفة من حيث دلالة كل منها على الصفة المعينة الخاصة به .

ولما كان الظاهر في صور الوجود الخارجي (المعبر عنه بالعالم) هو الحق - لا من حيث ذاته المجردة المرة عن جميع الأوصاف والنسب - بل الحق من حيث أسماؤه وصفاته ، فرق بين الحق الحقيق والحق التخييل الذي هو العالم ، وجعل الأول اسم الله من حيث هو في ذاته ، والثاني اسمًا له من حيث تجليه في الخلق ، ثم جعل الحق التخييل دليلاً على الله حيث قال : « فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ، ولا ثبت كونه إلا بعينه » .

(١٠) « فن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم ؛ ومن وقف مع الأحادية كان مع الحق من حيث ذاته الفنية عن العالمين » .

بعد أن بين الفرق بين الحق والخلق ، أو بين الله والعالم - شرع في ذكر أهم الخصائص التي يمتاز بها كل منها ، فقال إن الصفة الأساسية للوجود الحق هي الوحيدة ، وللوجود الظاهر هي الكثرة . فن قال بالكثرة نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها في العالم وهو كثرة من الأعيان ؛ ومن حيث تجليها في الأسماء الإلهية وهي أيضًا كثرة معقولة لتمايز كل منها عن الآخر وجود النسب والإضافات فيها ؛ ومن حيث ظهورها في أسماء العالم أى في صفاته الخاصة به كالحدث والإمكان

والتشير وما شاكل ذلك . أما من قال بالوحدة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها بوجه من الوجه . فهي تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية المقلية التي هي كثرة الاتصال بالأسماء . فهي غنية لا عن أعيان العالم خسب ، بل وعن الأوصاف أيضاً .

ويستوى في الحقيقة أن نقول إن من وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية كما قال ، أو أن نعكس القضية فنقول إن من وقف مع العالم ومع الأسماء الإلهية كان مع الكثرة لأن كلاً من الطرفين لازم عن الآخر . كما يستوى أن نقول كما قال « ومن وقف مع الأحادية كان مع الحق من حيث ذاته » ، وأن نعكس فنقول « ومن وقف مع الحق من حيث ذاته كان مع الأحادية » : وذلك للسبب عينه . وكل من قال بالكثرة وحدها محجوب لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة . لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة . أما المارفون بالأمر على ما هو عليه فيرون الوحدة في الكثرة ويشاهدون الحق في الخلق ، ويقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته .

وهذه معان عرض لها المؤلف فيما مضى مستعملًا لنفسه أخرى . راجع مثلاً قوله في التنزيه والتشبيه في الفصل الثالث .

(١١) « وظهرت الكثرة بنعومة المعلومة عندنا »

قد يفهم هذا بمعنى أن الكثرة ظهرت في الذات الإلهية الواحدة لتجليها في الأسماء والذوات الإلهية التي نعرفها ؟ أو بمعنى أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فيما : أي لظهورها في صور المكنات وصفاتها . وينظر أن هذا أقرب إلى مراده بدليل قوله فيما بعد « فنحن نلد ونولد ونحي نستند إليه ونحين أبناء بعضنا البعض » وغير ذلك من الصفات التي هي صفات للخلق ولكن في ذات الحق .

أما الذات نفسها فعنيّة عن كل هذا ولذا صدق فيها قوله تعالى : « قل هو الله أحد (١) الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » (سورة الإخلاص).

على أن الفرق بين التفسيرين ليس بالأمر الخطير ، فإن صفات الخلق ليست سوى المجال الوجودية لصفات الحق ؛ وإذا نظرنا إلى الذات الإلهية من حيث صفاتها كانت الكثرة فيها كثرة بالقوة ؛ أما إذا نظرنا إليها بالإضافة إلى صفات المكانت ك كانت الكثرة فيها بالفعل .

ويذهب ابن عربي إلى أن سورة الإخلاص قد جمعت جميع الصفات التي يمكن أن تنسّبها إلى الحق من حيث ذاته ، وذلك في قوله : « وما للحق نسب إلا هذه السورة - سورة الإخلاص - . ولمل السر في هذا أنها مجموعة صفات سلبية محضة : ومثل هذه الصفات أقصى ما يمكن أن توصف به ذات مجردة غنية عن الماليين ، مزهوة حتى عن أثر تعلم و توصف . أما قوله : « وما للحق نسب » ففيه إشارة إلى سبب نزول السورة وهو أن الكفار سألا النبي عليه السلام أن ينسب إليهم ربه : أي يصفه ، فنزل هذا النسب .

وقد أخطأ من قرأ « وما للحق نسب » بكسر النون لأن نسب الحق إلى الموجودات لا تنتهي ، فلا يمكن عدّها في سورة واحدة ولا في القرآن كله .

(١٢) « حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة للهية اتصف ما سوى الله بالفقر .. إلى قوله ولا سبيبة يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية » .

يشرح في هذا الجزء قدرًا كبيراً من نظريته في العلية : وقد سبق أن ذكرنا

(١) وإن كان ابن عربي يستعمل في هذا الفص نفسه اسم الأحد الدلالة على الذات الإلهية المجردة عن الأسماء والصفات وعلى الحق المضفي بهذه الأسماء والصفات . يقول : « فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحديّة الكثرة ، وأحدية الله من حيث التي عنا وعن الأسماء أحديّة العين . وكلامًا يطلق عليه الاسم الأحد » .

أنه يرى أن حدوث العالم ليس في أنه وجود عن عدم، بل في ظهوره في الصور التي ظهر فيها . أى أن العالم - أو ما سوى الحق - مخلول في صورته لا في ذاته ، إذ ذاته هي ذات الحق . فهو من هذه الناحية مفتقر افتقاراً كلياً إلى الله ، أو بعبارة أدق إلى الأسماء الإلهية ، لأنها هي التي تعطي الوجود الخارجي صوره بتجليها فيه . ولذا قال : « ولا سيّمة للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية ». فالعالم مفتقر في وجوده إلى الله بهذا المعنى إذ لا وجود له من ذاته ، وقد وهم من أثبتت له وجوداً غير وجود الحق ، كما وهم من أثبتت للظل وجوداً غير وجود العين التي امتد منها الظل . ولكن العالم افتقاراً آخر بعضه إلى بعض ، وهو الافتقار النسبي . وذلك أن الموجودات يتصل بعضها ببعض داخل العالم اتصالاً علياً ويؤثر بعضها في بعض ويتأثر به . فهناك إذن نوعان من المعلولية : معلولية العالم في جملته ، ومعلولية أجزاء العالم بافتقار بعضها إلى بعض . ولكن إذا أدركتنا أن مذهباً كذهب ابن عربي يرجع كل ما هو فعل وعلية إلى الحق ، وكل ما هو اتفعال وقيوّل ومعلولية إلى الحق ، عرفنا أن ذلك الافتقار النسبي ليس إلا استاً على غير مسمى ، وأن الفاعل على الإطلاق والعلة على الإطلاق هي الحق .

أما الحق فإن نظرنا إلى ذاته قلنا إنه غني على الإطلاق ، وإن نظرنا إليه من حيث أسماؤه قلنا إنه مفتقر إلى العالم في إظهار كمالات هذه الأسماء . وهذا معنى قوله :  
فالكل مفتقر ما الكل مستغنٍ      هذا هو الحق قد قلنا لا ننكى  
(الفصل الأول)

غير أن العالم أيضاً قد يوصف بالغناه بمعنى أن بعض أجزائه مستغنٌ عن البعض الآخر من وجه وإن كان مفتقرًا إليه من وجه آخر . فالعالم (أى بعض أجزائه) يوصف بالغناه في الوجه الذي لا تكون به حاجة إلى غيره . وهذا معنى قوله « وانصف العالم بالغناء : أى ببناء بعضه عن بعض من وجيه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به »

هذا إذا فهمنا ما (ف قوله من وجه ما هو) على أنها نافية : أي غناء بعده عن بعض من وجه غير الوجه الذي به يفتقر بعده إلى بعض . وهذا تفسير كل من القاشاني (ص ١٨٠) وجای (ج ٢ ص ٦٠) ، ولكن الفيصرى (ص ١٨٨) يفهم ما على أنها موصولة ويفسر العبارة كلها على التحوى الآتى : وانصف العالم بالغناء أي بناء بعده عن بعض من الوجه الذي افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك الوجه . والمقصود أن وجه التقى هو بعينه وجه الافتقار . فإذا فرضنا أن أ ، ب ، ح أجزاء في العالم وفرضنا أن ب غنية عن أ ومتقدمة إلى ح ، كان وجه غناها عن أ هو بعينه وجه افتقارها إلى ح . أما تفسير القاشاني وجای فيحمل الوجهين منفصلين مستقلين .

(١٣) «**الأسماء الإلهية** كل اسم يفتقر إلى العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق . فهو الله لا غيره » .

سبق أن شرحنا بعض نواحي نظرية ابن عربي العلية ، وقلنا إن الحق - في نظره - هو العلة الأولى والأخيرة في كل ما يظهر في الوجود ؛ ولكن لا الحق من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه . وهنا نراه يشرح معنى الأسماء الإلهية شرحاً جديداً ، وإن كان وأشار إليه من طرف خفي فيما مضى ، وبين بأى معنى من المعانى يمكن اعتبارها عللاً الوجود .

ليست الأسماء الإلهية قاصرة على مجموعة الأسماء المعروفة بأسماء الله الحسنى ، فإن هذه أمهات الأسماء فقط ، ولكنها تشمل أيضاً كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو (من) عين الحق : أي أنها تشمل أسماء كل الأشياء التي تحدث آثاراً عليه في غيرها . فالأسماء الإلهية إذن نوعان : نوع يفتقر إليه بعض أجزاء العالم ويكون من جنس الجزء المفتقر - وهذا معنى قوله : « يفتقر العالم إليه من عالم مثله » وذلك مثل الأب بالنسبة إلى الابن ، فإن الابن مفتقر في وجوده إلى الأب الذي هو من نوعه ،

ومثل النار بالنسبة إلى الجسم الساخن فإنّهما من عالم واحد هو عالم الجماد . ولا يتردد ابن عربي في أن يعد اسم الأب والنار ونحوها من الموجودات التي تعتبر عللاً في موجودات أخرى من الأسماء الإلهية . وبهذا المعنى يصبح العالم كله كتاباً لا نهائياً من أسماء الله . ألم يقل في مكان آخر إثنا نحن (أي العالم) الأسماء الإلهية التي وصف بها الحق نفسه ونصفه نحن بها؟ ألم يقل إن الحق هو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من المحدثات؟

أما النوع الآخر من الأسماء فهو كل اسم تتصف به الذات الإلهية : كالخلق والمصور والرحيم والقفار والقادر وغيرها من الأسماء الحسنى . وقد سميت هذه الأسماء بالأسماء لأنّها بذاتة الأصول التي يمكن أن يرد إليها أسماء النوع الأول ، أو لأنّ أسماء النوع الأول يمكن أن تعتبر مظاهراً أو مجالاً لها . فاسم الأب مثلاً يمكن أن يعتبر مظهراً للإسم الخالق أو الرازق أو الحفيظ من ناحية أنّ الأب سبب في وجود الابن وأنّه يتعمده بالغذاء ويحفظه مما يؤذيه . وكذلك النار يمكن اعتبارها مظهراً من مظاهر الأسماء الإلهي « القهر » أو القادر أو نحوها .

ولم نذهب إلى هذا النوع من التأويل البعيد وابن عربي نفسه يعتبر جميع الموجودات مجال لوجود الحق وتعينات فيه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يلزم أن تكون أسماؤها أسماء له ؟

## الفصل العاشر

(١) «أحادية الصراط المستقيم» .

شرحنا من قبل في مناسبات عده بعض نواحي «الأحادية» : فتكلمنا عن أحادية الذات الإلهية المترفة عن الوصف المجردة عن جميع النسب والإضافات ، التي لا يرق إليها عقل ولا يحيط بها علم . وتكلمنا عن أحادية الأسماء الإلهية التي وصفناها بأنها أحادية الكثرة من حيث إن الأسماء الإلهية دلالات مختلفة على ذات واحدة ، و مجال متعددة في عين واحدة هي عين الحق . ولنا أن نسمى هذه الأحادية أيضاً أحادية الانثنانية لأنها مقام الجمع بين الحق والخلق : الله والمعلم أو الذات الإلهية والأسماء . وهنا تجد نوعاً ثالثاً من الأحادية يتحدث عنه ابن عربي وهو أحادية الأفعال التي يشير إليها في فاتحة هذا الفصل باسم الصراط المستقيم وفي فاتحة الكتاب (الفصوص) باسم الطريق الأم .

ومعنى الصراط المستقيم - أو الطريق الأم - الطريق الذي يسير فيه الكون بأسره وتلقي عنده جميع الطرق مما تشعبت واختلفت وافترقت . وهو الطريق الذي خطته يد القدر من الأذل : لا يمترىء تغيير ولا تبدل ، ولا يحيط به موجود أياً كان . ولنا أن ننظر إليه من نواح متعددة : فن ناحية أفعال العباد - بل أفعال الكائنات كلها - هو طريق الجبرية التي يخضع لها كل كائن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار ، فإن جميع ما يظهر في الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها . وهذا معنى أحادية الأفعال لأن الأفعال تظهر بمقتضى قوانين الوجود الحتمية التي هي قوانين الحق . وهذا الطريق الجبرى نفسه هو الطريق الذي يسير فيه المعلم كله في نظامه

وتركيه وحركاته وسكناته وتغيراته ، ولكنها ليس طريق الجبرية الميكانيكية أو المادية التي يتكلم عنها بعض المحدثين أو التي تكلم عنها الرواقيون .

وإذا نظرنا إلى الطريق المستقيم لهذا من ناحية الدين والمعتقدات وجدناه أبداً آخر لذهب وحدة الوجود التي تلتقي فيها جميع الأديان وتتلاعam جميع العقائد . وظهور الأحادية فيه من ناحية أن العبود على الاطلاق وفي أي صورة عُبُدَ، هو الله لا غيره . هذه هي ناحية الأحادية الملحوظة في هذا الفص وإن كانت النواحي الأخرى لم يغفل ذكرها تماماً .

(٢) « والمال إلى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة » .

يستعمل كملة الرحمة من الناحية الميتافيزيقية الصرف بمعنى منح الله الوجود لأى موجود . ولما كان الحق سبحانه هو واهب الوجود للموجودات جميعاً وسعت رحمته كل شيء . قال تعالى : « ورحمتي وسعت كل شيء » : لم يقل كل إنسان فقط ولا كل إنسان خير أو مطيع . فالشروع والمماضى إذن من رحمة الله لأنها من الموجودات التي وسعتها الرحمة .

ولكننا إذا نظرنا إلى المسألة في دائرة الأحكام الخلقية ، كان لارحمة معنى آخر مختلف بعض الشيء عن المعنى السابق لأنها تصبح مرادفة لـ كلامه الرضا : فرحم الله فلانا بهذا المعنى مرادف لقولنا رضى الله عن فعله وأثابه عليه .

ولكن حتى بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الله يرضى عن جميع الأفعال خيراً وشرها وأن رحمته وسعت الأفعال كلها :

أولاً : لأن جميع الأفعال تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية خاصة للأمر التكوبى كما قلنا - وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الدينى الذى هو الأمر التكليفى .

ثانياً : لأن جميع الأفعال خير في ذاتها ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض .

وإذا كانت شرية الأفعال عرضية فغضب الله من أجلها عرضي أيضاً ( فارن ما قلناه في صدق الوعد لا الوعيد ) .

أما أسبقية الرجمة فلأن الله تعالى أوجدها الأشياء في صور أعينها الثابتة على نحو ما ظهرت عليه في وجودها، وقبل أن يوجد تمييز بين خير وشر أو طاعة ومعصية.

(٣) «إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق» الآيات .

الحق والخلق ، أو الوحدة والكثرة . وفي الإنسان الالهوت والناسوت . وجها الحقيقة الوجودية كما أسلفنا شرحه . فإن خضع جانب الخلق في أي مخلوق اتصرف الإنسان ، خضع تبعاً له جانب الحق في ذلك المخلوق ، لأن في كل خلق وجهاً من وجوه الحق . ولكن إذا خضع جانب الحق في أي موجود متعين فليس من الضروري أن يخضع الخلق في جملته لأن الحق المذعن لا ينحصر في الوجه الذي تجلّى به لك وأذعن . فليس من الضروري أن تنقاد الخلائق الأخرى لأن تجليات الحق فيها بحكم مجالهم . فقد يخالف وجهه الذي تجلّى به لك الوجه الذي تجلّى بها لهم .

وقد ذهب جاوى ( ج ٢ ص ٦٤ ) إلى أن المراد بالحق مرتبة الجم والمراد بالخلق مرتبة الفرق : أي أننا إذا نظرنا إلى الكثرة ( الخلق ) لزم أن ننظر إلى الوحدة التي تضمنها جميعاً ( الحق ) وهذه الوحدة هي الذات الإلهية . أما إذا نظرنا إلى الوحدة فقد لا نفكّر مطلقاً في الكثرة التي تجلّى فيها .

«ذا في الكون موجود تراه ما له نطق »

إما أن نفهم هذا بمعنى أن كل موجود ينطق بتسبیح الله وتقدیسه من حيث أنه مجلی من مجال الحق ومظهر من مظاهر كماله كما قال تعالى : « وإن من شئ إلا يسبح بحمدہ ولكن لا تفهرون تسبیحهم ». أو نفهم النطق بمعنى التفكير والتعلّق : أي ليس في الكون إلا ما فيه فكر وعقل مهما اختلفت درجات العقل في الموجودات ، وإن كنا لا ندرك عقولاً غير المقول الإنسانية ، ولا نحصل بها لمدم وجود المناسبة بيننا

وبيتها . وكل التفسيرين جائز له ما يؤيده من كلام المؤلف .

(٤) « اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى  
الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة » .

الراد بالعلوم الإلهية المعلوم التي موضوعها الله وصفاته وأسماؤه . وهي تحتوى العلم  
بأحكام الأسماء الإلهية ولوازمها وكيفية ظهورها في مظاهر الوجود ، كما تحتوى العلم  
بأعيان الوجودات الثابتة وأعيانها الخارجية من حيث هي مظاهر للحق . على  
الأقل هذا معنى العلوم الإلهية في عرف أصحاب وحدة الوجود ، وغيرهم أن يفهموها  
فهمًا آخر .

أما الراد بالذوق فهو كما يقول القيصري « ما يجده العالم على سبيل الوجدان  
والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإعان والتقليد » ( مطلع  
خصوص الكلم : صفحة ١٩٣ ) . هو العلم الذي يأتى في القاب إلقاء فيذوق الملقى  
إليه معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها .

والعلم الذوق ولو أنه من نوع واحد إلا أنه مختلف باختلاف القوى التي يحصل  
بوساطتها ، سواء كانت هذه القوى روحية كقوى النفس أو حسية كالجوارح . أما  
حصوله عن طريق الجوارح فكما يدل عليه حديث قرب النوافل الذي يقرر أن الحق  
يصير سمع العبد وبصره ويده ولسانه . ويفسره الصوفية بأن العبد في حال الفناء يسمع  
ويبصر ويطش بالحق في الحق ، وتؤدي إليه كل من هذه الجوارح من المعانى  
ما يدركه ذوقاً ولا يمكنه الإفصاح عنه .

أما العلوم الذوقية الحاصلة عن طريق القوى النفسية الملايا كالقاب والوهم والخيال  
فقد سبقت الإشارة إليها في مناسبات أخرى .

وقوله « ترجع إلى عين واحدة » إما الراد به أن القوى التي تحصل بها العلوم  
الذوقية ترجع كلها إلى ذات واحدة هي ذات الحق أو ذات العبد على الرغم من

اختلافها ؟ أو أن العلوم الذوقية على الرغم من اختلاف أنواعها ترجع إلى أصل واحد لاشتراكها جميعاً في صفات وخصائص معينة . كلامه الذي هو حقيقة واحدة مع أن منه العذب الفرات والملح الأجاج .

(٥) « وهذه الحكمة من علم الأرجل » .

أى هذه الحكمة الأحادية على نحو ما فسرناها في التعليقات السابقة من علم الأرجل المشار إليه في قوله تعالى : « ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » (قرآن س ٥ آية ٦٦) أى ولو أنهم أقاموا أحكام ما أنزل إليهم من ربهم وعملوا به وتدبروا معانيه وكشفوا حقائقه ، لفاضت عليهم العلوم الإلهية من غير كسب وعمل وهو الأكل من فوق ؛ ولفازوا بالعلوم الحاصلة لهم من سلوكهم في طريق الحق وتصفيته بواسطتهم وهو الأكل من تحت الأرجل بدليل قوله : « فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه » . ويشرح الفاشاني (ص ١٨٦) الأكل من فوق والأكل من تحت الأرجل شرحاً آخر فيفهم الأول بمعنى علم أسرار الفواعل التي هي الأسماء الإلهية ، والثانية بمعنى علم القوابل السفلية التي هي العالم وما فيه . ولو عرف الناس أسرار الوجود وأحكامه عن طريق تدبر ما أنزل إليهم من ربهم لكشفت لهم الحكمة الأحادية .

(٦) « فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب » .

عين القرب هي المقام الذي يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهو النهاية التي يتوجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحدة الوجود . وهم لا يسيرون في طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه سوة بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي . فالسالك الواسطى إلى هذه النهاية مجبر على وصوله ، والصالك الذي حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان . وإلى الصنفين أشار بأهل الجنة وأهل جهنم : إذ الأولون حاصدون في عين القرب من الله ، والآخرون حاصدون في عين

البعد عنه . وليس للجنة ولا لجهنم معنى عنده إلا ذاك . فإنه يعرف جهنم بأنها البعد الذي يتوهمه الإنسان بيته وبين الحق . وفي جهنم عذاب أليم وذل عظيم مما عذاب الحجاب ذله ، ولكن مآل أهل جهنم إلى النعيم كما قلنا من قبل لأنهم يحصلون بعد فترة من عذاب البعد في عين القرب من الله . فارن الآيات الواردة في آخر الفصل  
السابع والتعليق الحادي عشر عليها .

(٧) « فهو حق مشهود في خلق متوم » .

تحتمل هذه العبارة أحد المعنين الآتيين : الأول أن العبد أو أى ممكן من المكنات هو الحق المطلق في الصور ، وأن الصور لا وجود لها في ذاتها : فكل من أثبت لها وجوداً مستقلاً عن وجود الحق فقد وهم . الثاني أن العبد أو أى ممكן من المكنات هو الحق الذي يكشف للصوف في شهوده . أما الصور التي يدركها الحس فهي صور متوهمة لا وجود لها في ذاتها .

وليس هناك كثيرون يفرق بين المعنين بدليل أنه يحملهما معًا في قوله بذلك مباشرة « فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود » فينكر وجود الخلق إلا في صورة عقلية متوهمة ، ويثبت وجود الحق وجوداً محسوساً مشهوداً : أى وجوداً يقر به الحس والذوق مما .

والوجود الوازد في قوله : « أهل الكشف والوجود » اسم يستعمله الصوفية مرادفاً لـكلمة الفتاء : أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية : فهو الحال الذي لا يشاهد فيه الصوف إلا الوجود الحقيقي الذي هو وجود الحق . وليس الوجود الصوفي إلا مقدمة لحالة الوجود هذه . راجع القشيري في الرسالة ص ٣٤ وتعريفات الجرجاني ص ١٧١ .

(٨) « وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلد والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ » .

تشير العبارة المذكورة إلى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » ( س ٢٤ آية ٢٤ ) . ويجمع معظم مفهوم شراح الفضوos على أن المؤلف يشير هنا إلى نوعين من الحياة : الحياة الفائضة من الحق مباشرة على جميع المكنات ما وصف منها عادة بالحياة وماله يوصف ؟ والحياة التمعينة في كل كائن على حده وهي نفسه التي تدبر بدنها وتبدو أنها تختنق بفناء البدن . وهذه الأخيرة متصلة بالبدن مفتقرة إليه في تدبيرها له ، وتفنى - من حيث هي مدبرة له - بفنائه . ولكن الأولى لا تفني أبداً ولا تقطع لأنها سارية في جميع الوجودات ، موجودة حيثما تجد ذات الحق .

فالذي أفتته الرحيم من قوم عاد إنما هو حياتهم أو نفوسهم المدرة لأجسامهم ، ولكنهم بقوا بالحياة الأخرى الخاصة بهم الناشئة من تحيل الحق سبحانه عليهم بالإيمان السارى في كل شيء . وهذا معنى قوله : « وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق » . وهذه الحياة الخاصة هي التي تنطق بها الجاود والأبدى والأرجل الخ يوم القيمة .

أما إذا اعتبرنا هلاك قوم عاد بالرحيق التي أرسلها الله عليهم رمزاً لفناء الإنسان في الله وتحققه بوحدته الذاتية معه ، وإشارة إلى زوال ما يتخيل العبد أنه حجاب حقيقي بينه وبين ربه ، فإن « مساكنهم » الواردة في قوله تعالى : « فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم » تصبح أيضاً رمزاً على الصورة الإنسانية وما فيها من جسم وروح لا وجود لها في ذاتهما . فلما زالوا من الوجود بقى الحق الذي هو عينهم . وكذلك الماء إذا فني بصورته - أي إذا تحقق أنه لا وجود له في ذاته - بقى بالحق .

(٩) « ومن غيرته « حرم الفواحش » : وليس الفحش إلا ما ظهر ؟ وأما فশ ما بطئ فهو لمن ظهر له » .

يصف الصوفية الله سبحانه بالغيرة على أنحاء شتى : فيرى بعضهم أنه غيور بمعنى

أنه لا يحب أن ينكشف السر الذي بينه وبين عبده . ويرى الآخرون أنه غير يمنع أن يحب غيره أو يعبد ، إلى غير ذلك من المعانى . ويستندون في نسبة هذه الصفة إلى الله إلى حديث يروونه عن النبي وهو قوله عليه السلام « إن سعداً لئيور وأنا أغير منه والله أغير منها ». ولكن النيرة التي يتكلم عنها ابن عربى شىء آخر لم يسبق لأحد من الصوفية أن ذكره : فهو في الوقت الذى يستعمل الكلمة الكامنة فيه فى معناها المادى وهو دفع منافسة الغير فى أمر محبوب ، يقول إنها صراحة لكلمة الغير أو النيرة ! ثم يأتي فيفسر كلة الفواحش بأنها الأمور التى ظهرت وكان الأولى إخفاؤها . ويقسم الفواحش قسمين : ما ظهر منها وهى الأمور التى تدرك بالحس فى العالم الخارجى : وما بطن – وهو الذات الإلهية : وفتشها (أى ظهورها) واضح أن ظهرت له : أى واضح أن عرف أنها الظاهرة فى أعيان المكنات .

بعد هذه الألاعيب اللغوية التي لا يقره عليها لغة ولا عُرف ، يهدى ابن عربى الطريق لشرح نظرته في وحدة الوجود . فكأنه يريد أن يقول إن الحق غير قادر أن يطلع المحجوبون من غير أهل الكشف على سر قدره وهو ظهوره في أعيان المكنات ، ولذا حرم الفواحش أى الأمور الظاهرة : أى ولذا حرم اعتبار الأعيان الظاهرة موجودات لها وجود مستقل عن وجوده . وهذا نوع من النيرة والغيرة ساترة للحقيقة لأنها من النير والغير أنت – أى الوجود الظاهر المغير عنه بالخلق . (١٠) « وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أثرها أو إخبار عنـه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد بتزويـجاً كان أو غير تزويــه » .

يرى التكلمون أن في القرآن والحديث ما يدل صراحة على تزويــه الله أحياناً ، وفيها ما يشعر بالتشبيــه أحياناً أخرى . ولكنهم اختلفوا في معنى التشبيــه وكيفيته . أما ابن عربى فيرى أن كل ما ورد في وصف الله فيه معنى التحديد سواء أريد به التشبيــه أو التزويــه . إذ مجرد الوصف تحديد للموصوف . فوصف الله بأنه كان في عــامــه

ليس فوقه هواء ولا تحته هواء تحديد . ووصفه بأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه في السموات وفي الأرض وأنه معناً أينما كنا، كل ذلك تحديد . بل إن وصفه بأنه ليس كمثل شيءٍ تحديد لأنَّه تميِّزه عن المحدود، ومن تميِّز عن المحدود فهو محدود بأنه ليس مثل هذا المحدود .

وقد سبق أن ذكرنا في تعليلاتنا على الفصل الثالث أن ابن عربى لا يرضى من معانى التزير إلا الإطلاق ، وأن هذا الوصف لا يصدق إلا على الذات الإلهية التي لا يمكن وصفها بغير ذلك . وكأنه خنى بعد أن ذكر أن الحق هو الظاهر في صور المكبات ، التثنين بتعينها ، أن يُرْكَأَ عليه بالأدلة النقلية التي تُنْزَه الحق عن صفات الخلق وترفع عنه صفة التحديد ، فأجاب بما أجاب به من أن كل ما ورد في وصف الحق تحديد له . على أن للتحديد معنى آخر عنده وهو التعرِيف ، وقد أشرنا إليه في التعليل الثاني على الفصل الثالث . ويظهر أنه هو المراد في قوله بعده الذي شرحته مباشرة « فهو (أى الحق) محدود بحد كل محدود . فما يحمد شيء إلا وهو حد الحق » أى أننا إذا أردنا وضع تعرِيف للحق – لا للذات المجردة المعرفة عن جميع النسب والإضافات – كان تعرِيفه يجمع تعرِيفات الموجودات . أما الذات الإلهية من حيث هي فغير معروفة وغير قابلة للتعرِيف .

(١١) « فيه منه إن نظرت بوجه تعوزي »

هذا الوجه هو وجه الأحادية ، فإنك إذا افترضت وحدة الوجود وقات إن العالم ليس إلا صورة الحق التجلي في أسمائه وصفاته ، وأن ما فيه مما يسمى عادة ثرآ ليس إلا بمحلى لبعض أسمائه ، وما فيه مما يسمى خيراً ليس إلا بمحلى لأسماء أخرى لزم ، أن تقول إن الاستعاذه بالحق من أى شيء إنما هي به منه ، أو استعاذه ببعض أسمائه من أسمائه الأخرى . وعلى هذا يفسر قولنا : « أَعُوذ بالله من الشيطان الرجيم » بأن معناه أَعُوذ باسم الله الماذي من اسمه المضل . وبهذه الطريقة فسروا قول النبي « أَعُوذ بك

منك » : أى أعود برضاك من سخطك أو ما شاكل ذلك .

(١٢) « ولهذا الكرب تنفس فنسب النفس إلى الرحمن لأنَّه رحم به ما طلبه النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق » .

النفس هنا عبارة عن الوجود العام المنبسط على أعيان الموجودات، كما أنه يستعمل مرادفًا لكلمة الميولي الخاملة لصور الوجود وهي الذات الإلهية. وقد أضيف النفس إلى الاسم الرحمن من قوله عليه السلام : « إني أجد نفس الرحمن من قَبْلِ الْمَيْنِ » . وقد ذكرنا أنَّ من معانى الرحمة عند ابن عربي منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التي تظهر فيها . فالنفس الرحمن أظهر الحق الوجود - أو ظهر في صوره فنفَّس عن الكرب الذى كان في باطنَه لأنَّ التنفس فيه تفرُّج عن المكروب .

وهذا التشبيه الذى لا يخلو من شناعة في حق الجناب الإلهى يشير إلى حقيقة هامة وهي أنَّ طبيعة الوجود طبيعة خالقة تأبى إلا الظهور والإعلان عمَّا كمن فيها ، وأنَّ خروج ما بالفعل فيض دائم من وجود الحق إلى وجود الخلق - من الوجود الحقيق إلى الوجود الإضافي . ولو لا هذا الفيض والظهور لظل الوجود مراً منطويًا على نفسه يضطرب في ذات الحق كما يضطرب النفس في ذات المكروب . وكلمة النفس المستعملة هنا ممزى آخر يجب أن نشير إليه وهي صيتها بكلمة التكون « كن » الذى هي صورة خارجة من صور النفس . ولكن هذا الازم من لوازم التشبيه الذى استعمله ابن عربي وهو مولع باستقصاء جميع لوازم تشبيهاته .

(١٣) « ولو لا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه » .

أثبتت فيما مضى جواز التحديد على الحق بظهوره في صور المحدودات وحدَّه بمحدودها، واستدل على قوله هذا ببعض الآيات والأحاديث التي تشير بالتشبيه ومن ثم بالتحديد. وقال هنا ولو لا أنَّ التحديد واقع بالفعل في حق الله ما وصفه الرسل بالتحول

في الصور . فقد ورد في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الحق يتجلّى يوم القيمة للخلق في صورة منكرة فيقول : أنا ربكم الأعلى فيقولون نموده بالله منك ، فيتجلّى في صورة عقائدهم فيسجدون له » . أى إذا كان الحق يظهر يوم القيمة في الصور المحدودة التي تُعرَف وتُنْكَر فلِم لا يظهر في الدنيا بصورة محدودة أيضاً ؟ ولكن ابن عربى نفسه لا يفهم من هذا الحديث إلا أن كل عبد يعرف الله في صورة معتقده الخاص وينكره في صور معتقدات الآخرين ، وأن هذا في رأيه عن الحجاب ، لأن الذوق والكشف يؤيدان أن الحق هو الظاهر في صور المعتقدات جيئاً . ولا أحسبه يرى في وصف الحق بالتجلي في الصور يوم القيمة إلا ضرباً من التشيل . وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا ثبت أن كل صورة من صور الحق في معتقداتنا لا بد وأن ينالها التحديد والتقييد ، لأن المقل الإنساني لا يدرك إلا المحدد المقيد ، فكيف يستدل بهذه الحقيقة السيكولوجية على صحة دعوى ميتافيزيقية تقول بأن الحق هو عن ما ظهر في صورة كل محدود ومقيد ؟

أما دعوته إلى عدم حصر الحق في صورة معينة من صور المعتقدات ظاهرة في قوله فيها بعد « فإنك أن تقييد بعقد مخصوص وتكبر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها الح الح . ويشير إلى إله المعتقدات بأنه إله مجمل أى مخلوق في الاعتقاد في قوله « فالإله في الاعتقادات بالجملة » .

(١٤) « فن عباد الله من تدرّكهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار نسي جنم » ... إلى آخر الفصل .

بعد أن شرح اختلاف الناس في اعتقاداتهم في الله وبين أن كلام منهم يراه في الصورة التي يصورها له اعتقاده ويقضى بها استعداده ، ذكر أن الكل معيّب في (٩ - تطبيقات) .

رأيه - وإن كانت درجة الإصابة تتسع وتضيق بحسب اتساع الاعتقاد وضيقه - وأن كل مصيبة مأجور ، وكل مأجور سعيد . فكأن مآل الناس جيماً فيما يتعلّق بمقاييسهم في الله هو السعادة والنعيم في الدار الآخرة ، كما سبق أن بين أن مآلهم فيما يتعلق بأعمالهم النافع أو ضاراً .

وليست جنة ابن عربى ولا جهنمه إلا الحالة الروحية التي تكون عليها النفس الجزئية بعد مفارقتها للبدن . وأهم عامل في سعادتها أو شفائها درجة معرفتها بالله وبالوحدة الذاتية في الوجود . فن عرف هذه الوحدة حق معرفتها وتحقق بها حظى بالسعادة العظمى ، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقة مصدره ومصيره ، وكان حظه الشقاوة والمذاب . ولكنّه عذاب موقوت يرتفع برفع الحجاب أى برفع الجهل . فإذا ما انكشفت الحقيقة ، زال معنى جهنم في حق أهلها وحل محله النعيم القائم . وهو نعيم خاص بهم إما بفقد الألم الذى كانوا يجدونه في حالة جهادهم ، أو بشعورهم بنعيم آخر مستقل كنعيم أهل الجنان في الجنان .

قارن التعليقين الثاني والسادس على هذا الفصل .

## الفصل الحادي عشر

(١) الحكمة الفتوحية .

شرح هذه الحكمة معنى الخلق كما يفهمه ابن عربي . والخلق عنده فتوح - جمع فتح - أي سلسلة من التجايلات والظهور لا إحداث لوجود من عدم . وقد تؤخذ الكلمة «الفتوح» على أنها مفرد لاجماع ومعناها حصول شيء ما لم يتوقع ذلك منه ، وهذا المعنى متتحقق في ظهور ناقة صالح من الجبل وفي ظهور الحق بصور الخلق في نظر الجاهل المجبوب .

وبعض النسخ يعنون هذه الحكمة بالحكمة الفاتحية نسبة إلى الاسم الفاتح الذي فتح الحق به الوجود . وهذا أيضاً متmesh مع رأي متصوفة وحدة الوجود لأنهم يستبرون «الخلق» فتحاً لصور الموجودات في الذات الأزلية لا إنشاء ولا إبداعاً لها . والحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية «فاتح» بهذا المعنى . ولهذا سموا هذه الأسماء مفاتيح الغيب وقالوا إنها المشاركة إليها في قوله تعالى «وعنده مفاتيح السبب لا يعلمها إلا هو » (قرآن س ٦ آية ٥٩ )

(٢) «من الآيات آيات الركاب» ... الآيات .

الرکاب في الأصل الإبل ولكنها مستعملة هنا بمعنى أعم بحيث تشمل الإبل وغيرها مما يمكن أن يركب . ومن المجزات التي خص الله بها الأنبياء ناقة صالح وبراق محمد عليهما السلام . هذا هو المعنى الظاهر للشطر الأول من البيت الأول ؛ ولكن له معنى آخر باطلاً يدل عليه ما بقى من الآيات . فكلمة الرکاب في الحقيقة رمز لصور النفوس الحيوانية التي هي رکاب للنفوس الناطقة ، كما أن الأبدان رکاب للنفوس المبيونة . وبهذا المعنى يكون لكل نبي ، بل ولكل إنسان رکبة تسير به حيث

تقتنصها طبيعتها ، وهذا معنى قوله وذلك لاختلاف في المذهب . ولكن مهما اختلفت مذاهب السير و تعددت و تباينت فإنها تتجه كلها نحو هدف واحد هو الحق . غير أن بعض أصحاب تلك الركائب يسيرون بها في الطريق الحق ويصلون بها إلى الله وهؤلاء هم أهل الكشف والشهود ، وبعضاهم يقطعون بها البرادى الفقرة والصحارى الجدية التي يتبعون فيها و يحاربون لكتبة ما يتغلب عليهم من ظلمات العقل والبدن جبيعاً وهؤلاء هم المحظوظون من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم الذين يصفهم بالجناح أى البعدين عن الحقائق . قال الشاعر :

هوى مع الركب المياني مصدع جنبي وجئني بعكة موته  
وابن عربي أعدل من أن يخس الناس أشياءهم وينكر على المجاهدين ثمرة اجهادهم .  
فالتيتون القائمون بالحق والضالون في غيابة الجهل في نظره سواء من حيث إن كلاً منهم يتبع في سيره إلى الحق ذلك النور الذي قدّر له أن يسير فيه - قلًّا ذلك النور أو عظم - وتفكشف له فتوح الغيب وأسراره ، وليس الغيب إلا الذات الإلهية ، وليس أسرارها إلا الوجود الظاهر . فكل منهم تكشف له حقائق الغيب وأسراره على نحو يتفق بذلك النور الذي يسير فيه ، وهو إما نور القلب والشهود أو نور العقل والبرهان، وبذلك يصل إلى الاعتقاد الخاص في الله وهو ما أشرنا إليه في الفصل السابق .

وهذا هو بجمل البيت الأخير :

وكل منهم يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب  
ولا معنى للقول بأن الضمير في « منهم » يعود على القائمين بالحق دون غيرهم .  
(٣) « أعلم وفتك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية و لها التثليث ... وعن هذه الحضرة وجد العالم ». .

تلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً في فلسفة ابن عربي : وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مأثور و مقرر

عند المسلمين ، فلم لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها ما دام في استطاعته أن يصبح كل ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود ؟

أصل الوجود كله هو الواحد الحق ولكنه من حيث ظهور الوجود عنه - لأن من حيث ذاته الطلقة وحدها - مثاثل الصفات لأنه من حيث جوهره ذات ، ومن حيث صلته بالوجود الظاهر مرید وامر . ولذا كان أساس الإيجاد الفردية الأولى التي لها هذا التثليث : الذات الإلهية ، والإرادة والأمر ( الذي يعبر عنه بالقول ) . ولا تظهر هذه الفردية الثلاثية في الموجِد وحده ، بل تظهر كذلك في الشيء الموجَد ، وبغيرها لا يصح تكوينه وانصافه بالوجود ؛ فهو أيضاً ذات مطيبة لإرادة الموجِد ممتنعة أمره . وبذا حصلت المقابلة القامة بين الثالوثين : ثالوث الحق وثالوث الخلق . أو بين الثالوث الموجِد والثالوث المكون وظاهر الوجود عن الواحد .

ولكن وضع المسألة بهذه الصورة قد يشعر بأن ابن عربي يدين بفكرة الخلق بالمعنى المعروف ، وأن للخالق إرادة مطلقة وأمراً حقيقة في الوجود ، في حين أنه ينكر بناها الخلق بمعنى الإيجاد من العدم ، ويبطل عمل الإرادة الإلهية - كما رأينا - بإخضاعها لنوع من الجبرية لا تستطيع عنه انفكاكاً ، ويفسر الأمر من قبل الخالق والامتثال من قبل المخلوق بأنه لسان حال ، لأن الخالق في فعله والمخلوق في انفعاله ينطقان بلسان الحال أن ينهمما نوعاً من التأثير والتأثر - لا على أنهما حقيقةتان منفصلتان إحداهما عن الأخرى ، بل على أنهما وجهان لحقيقة واحدة .

فكان فكرة الخلق والإيجاد عند ابن عربي فكرة قصوى بها النطاق لا طبيعة الوجود . فهي نظرية في العلية منطقية لا وجودية . ويعكّرنا أن نوضح هذه العلاقة المنطقية بين الثالوثين الذين يتعلّن الحقيقة الوجودية على النحو الآتي :

الحقيقة      { الحق ( الفاعل ) ← ذات : إرادة : قول  
                        ↓      ↑  
الوجودية      { الخلق ( القابل ) ← ذات : سباع امتثال

وتظهر فكره التشليث المسيحية واضحة كل الوضوح في هذه المسألة وفي كل ما ذكره ابن عربي في الحب<sup>(١)</sup> والإنتاج والإيجاد في على الكائنات والمعانى<sup>(٢)</sup> . وفيها ذكره عن «الكلمة» التي يعتبرها الواسطة في الخلق . ولكنه لم يتأثر بالسيجية نفسها بقدر ما تأثر بفلسفتها التي وصلته على النحو الذى صاغها فيه مفكرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبقة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحسين بن منصور الحلاج .

ومع هذا كله تختلف فكرة التشليث عند ابن عربي اختلافاً جوهرياً عن نظيرتها في المسيحية ، فإن تشليثه لا يخرج عن كونه اعتبارياً وفي الصفات لا في الأقانيم ، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهي الحقيقة الوجودية على السواء .

(٤) «كما يقول الآمر الذى يخاف فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم المبد امثالاً لأمر سيده... لا من فعل السيد» .

هكذا يتصور ابن عربي الخلق - أو بعبارة أدق هكذا يقضى على فكرة الخلق ويمطل الإرادة الإلهية . لا شيء في عالمه يُخلقَ من عدم ، وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل في حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجي ؛ أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل . فالعالم عنده حقيقة أزلية دائمة لا تفنى ولا تغير إلا في صورها . أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد . فإذا أراد الله خلق شيء من الأشياء أمره أن يكون فيكون . والكون أو التكعون من فعل الشيء نفسه لا من فعل الله . بل ليس الله في إيجاد الشيء إلا قوله له «كن» ، كالسيد الذي لا تعصى أوامره ، يقول لعبده قم

(١) يقول : ثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صير الأقانيم بالذات أنها

(٢) يقول مثلاً إن الاستدلال القياسي قائم على التشليث لأنّه يشترط فيه ثلاثة قضايا وثلاثة حدود .

فيقوم : فليس للسيد في قيام العبد سوى أمره له بالقيام . والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . أين الخالق هنا وأين القدرة عليه ؟ بل أين إرادة الخالق ؟ إن منطق مذهبة بقتصيه ألا يستعمل كلمة « الخالق » بمعناها الديني وإلا وقع في تناقض شنيع مع نفسه ، وهو بالفعل لا يستعملها أبداً بهذا المعنى ؟ ولكن حرصه على أن يتخد من آيات القرآن أصولاً لآرائه ليصور هذه الآراء تصويراً دينياً في ظاهرها ، يجره في أغلب الأحيان إلى استعمال كلامات « الخالق » ونحوها ، فيبيق على الألفاظ في صورتها وبقراً في معانيها ما شاء له مذهبة في وحدة الوجود أن يقرأ .

وقد يقال كيف يخاطب الشيء ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يتشبه الشيء والخلق قبل خلقه - بالعبد الذي يتمثل أمر سيده ؟ أليس هذا قياساً مع الفارق ؟ وأليس من التناقض أن تقول إن الشيء قبل أن يكون يؤمن بأن يكون ؟ والجواب على كل هذه الأسئلة ليس بالأمر الميسير على ابن عربي : فقد ذكرنا أنه يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أموراً عدمية صرفة ، بل لها وجود ثابت في العالم المقول : وهو وجود بالقوة . فالأمر الإلهي يخرجها من القوة إلى الفعل بعقتضى طبيعتها . ولكن تشبيه الخالق والخلق - حتى بالمعنى الذي يفهمه - بالسيد والعبد تشبيه لا يخلو من خجاجة ، وهو - كغيره من التشبيهات الأخرى التي يستعملها - يزيد أراءه الميتافيزيقية عموماً أكثر مما يوضحها .

(٥) « والشرط الخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساوياً لها . . .  
نتيجة غير صادقة » .

الراد بالحكم هنا الحكم بـه في نتيجة القياس - أي الحد الأـكـبر ، وبالصلة الحد الأـوـسـط . ومن المسائل المقررة في المنطق أنه يشترط لصحة النتيجة أن يكون الحد الأـكـبر في القياس أعم من الحد الأـوـسـط أو مساوياً له . والأول كقولنا :

كل حيوان جسم  
الإنسان حيوان

٠٠ الإنسان جسم . فجم - وهي الحد الأكبر أعم من حيوان . والثاني كقولنا

كل حيوان حساس  
الإنسان حيوان

٠٠ الإنسان حساس . حساس وهي الحد الأكبر مساوٍ لحيوان .

وقد ذكر القياس هنا ليستدل به على أن التثليث أساس الإنتاج في المعنويات كما أنه أساس الإنتاج في الخلق .

(٦) « وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرأة عن نسبة إلى الله ؛ أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً » .

بعد أن ذكر أن الدليل القياسي قائم على التثليث وبين شروطه المنطقية قال إن مخالفة هذه الشروط تؤدي إلى نتائج غير صحيحة وذكر ترتيبتين من هذه النتائج : الأولى أن أعمال العبد هي من عمله وهو رأى المعتزلة ؟ والثانية أن الخلق من فعل الله وهو رأى جهود المسلمين . والسبب في عدم صحة هذه النتائج هو عدم توافر شرط التثليث فيها . أما رأى المعتزلة في نسبة الأفعال إلى العبد فيرد عليه بأن العبد لا يمكن أن يكون خالقاً لأفعاله لأنه مجرد قابل ، ولا يمكن للقابل المحسن أن يأتي فعلاً من الأفعال إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل - والفاعل في كل شيء هو الله . فنسبة الفعل إلى العبد معرأة عن إضافته إلى الله خطأً أولى من أنهم لم يقيموا دليلاً على التثليث الآتي وهو « قابل » - « فاعل » - « فعل » . ولو أقاموا على هذا التثليث لوصوا إلى نتيجة أخرى .

وبعثل هذه الطريقة نستطيع أن نرد على القائلين بنسبة التكوين إلى الله مطلقاً دون نظر إلى المكون . نعم إن المكن في ذاته لا قوة فيه على الوجود .

ولكنه لكي يوجد امثلاً لأمر الله يجب أن تكون فيه القدرة والاستعداد على أن يوجد . فن الخطأ إذن أن ننسب التكوين إلى الله وحده ونعمل إمكانية الممكن . بل الواجب أن نبني دليلاً على التثليث الآتي وهو : المكن في قوته أن يكون : الله الامر بأن يكون : التكوين .

(٧) « فالوجه الخاص هو تكرار « الحادث » ، والشرط الخاص عموم العلة » .

الإشارة هنا إلى كلمة « الحادث » الواردہ في القياس الذي ذكره وهو :

كل حادث فله سبب  
والعالم حادث  
.....  
..... العالم له سبب

فكلمة « الحادث » وهي الحد الأوسط مكررة في القياس لورودها في القدمتين . أما العلة التي أشار إليها فهي علة وجود العالم وهي أن له سبباً، فهي الحد الأكبر في القياس . وقد استعمل كلمة « العلة » في هذه المسألة بمعنىين مختلفين يجب الالتفات إليهما وإلا وقع الخلط والإبهام في فهم كلامه . فقد استعمل « العلة » أولاً بمعنى الحد الأوسط في القياس لأن الحد الأوسط علة الإنتاج من ناحية أنه الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر ؛ ثم استعملها في مثال خاص - وهو المثال الذي يثبت فيه سبيبة العالم - بمعنى علة وجود العالم .

(٨) « قوله الحجة البالغة » .

أى قوله الحجة البالغة على عباده فيها يأتونه من الأفعال . وأى حجة أبلغ في إدانة العبد من أن يكون كل ما يظهر به في ظاهره من حكم واستقر في باطنـه ؟ فال فعل فعله وليس للحق فيه إلا أن يمنع ذلك الفعل الوجود ، أو الفعل فعل الحق في صورة العبد وبذا تكون الحجة البالغة للحق على نفسه . وأياً ما كان مصدر الفعل فالجبرية ظاهرة فيه .

راجع ما ذكرناه عن نظريته في الجبر فيما سبق .

ولكن ابن عربي - كعادته - لا يترك المسألة عند هذا الحد : أى لا يقف عند حد التقرير الفلسفى فيها ، بل يتعمق لها التأييد من جانب التصوف أيضًا . فالإنسان - في نظره - لا يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما استقر في بواطنها بالعقل أو حيلة الدليل : وإنما يدرك ذلك بالذوق والشهود . فالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق في الوجود وظاهر كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود ذاتها . ولذا يقيم الماذير للموجودات كلها فيها يظهر عنها مما يلائم أغراضها - وهو ما يسمى عادة بالخير - وما لا يلائم أغراضها وهو الذي يسمى عادة بالشر .

---

الفصل الثاني عشر

(١) القلب .

القلب عند ابن عربي كما هو عند سائر الصوفية الأدلة التي تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الإلهية : بل بكل ما ينطوي تحت عنوان العلم الباطن : فهو أدلة إدراك وذوق لمركز حب وعاطفة . أما مركز الحب عندهم فهو الروح ، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحياناً . وهناك طريق ثالث للاتصال الروحي عندهم وهو «السر» الذي هو مركز التأمل في الله .

وليس غريباً أن يعد الصوفية القلب مركزاً للإدراك لا الماطفة فإنهم يخوا في ذلك منحى القرآن الذي صور القلب هذا التصوير فجعله ممراً للإعان ومركزًا للفهم والتدبر الصحيحين . يقول : « أفلأ يتذرون القرآن أم على قلوب أقفال الماء؟ » (س محمد - ٢٢) . « أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان » (س المجادلة - ٢١) « فأما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشابه منه ابتناء الفتنة وابتغاء تأويلاً » (س آل عمران - ٦) وما شاكل ذلك .

وليس المراد بالقلب تلك المضفة الصنوبيرية الجائعة في الجانب الأيسر من الصدر وإن كانت متصلة به اتصالاً ما، لا يعرف كنهه . بل هو القوة الخفية التي تدرك الحقيقة، الالهية ادراكاً واضحاً جللاً لا يخالطها شك .

وإذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشاوات البدن وشهواته انكس عليه الملم الإلهي : أو على حد تعبير ابن عربى : انكشف ما فيه من العلم الإلهي فشاهد فيه صاحبه صفة الوجود : بل شاهد فيه الحق ذاته . وهذا في نظره معنى الحديث القدسى

الذى يقول الله تعالى فيه : « ما وسعني أرضى ولا سماوى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن ». ولكن قلب أى عبد مؤمن ؟ يقول ابن عربى هو قلب المارف الذى يدور مع الحق أينما دار ، ويشاهده فى كل تجول من تحلياته . هو القلب الذى لا يشاهد سوى الحق .

ولكن القلب محجوب عادة عن الحق مشغول عنه بما سواه ، تتنازعه عوامل المقل والشهوة . ولذا كان مجال نضال دائم بين جنود الحق وجند الشيطان ، يطلب كل الظاهر به لنفسه . وتخلص حياة السالك فى الطريق الصوفى فى تدبير الوسائل التى يقهر بها شيطان النفس ويظفر بالحق .

والقلب باباً تدخل العبرة الإلهية من أحدهما ، وتدخل الأوهام إليه من الآخر . وهذا عالمٌ وذلك عالم آخر كما يقول جلال الدين الرومى . فغاية الصوفى تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى الله .

وقد أنكر الصوفية على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها قائلين إن العقل مقيد بمنطقة في دائرة الأمور المحدودة المتناهية . أما الحق فلا حد له ولا نهاية . ومن ناحية أخرى يرى العقل الأمور على أكثر من وجه ؛ ويرى الشيء الواحد ونقشه ، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة والإقناع . ثم هو فوق ذلك يسدد على الحقائق ستاراً كثيناً من الأنفاس ، بل لقد يعني بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويفصل عن الحقائق نفسها . وقد أفنى الفلاسفة أعمارهم في الاشتغال بألفاظ جوفاء لاطائل تحتها . أما الصوفية فينظرون إلى الحقائق ذاتها ثم يمسكون عن الحديث عنها أو لا يجدون من الألفاظ ما يستطيعون به التعبير عما يشاهدونه .

(٢) إعلم أن القلب - أعني قلب المارف - هو من رحمة الله ، وهو أوسع منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله » .

موضوع الكلام هنا هو قلب المارف لا القلب الإنساني إطلاقاً ، والمعرف هو

الولي أو الإنسان الكامل الذي تحقق فيه كل صفات الوجود فكان مظهراً تماماً وكوئاً جاماً لها . والقلب من رحمة الله لأنه شيء من الأشياء التي وسعتها الرحمة الإلهية في قوله تعالى : «ورحمتني وسمت كل شيء» ، أي هو شيء من الأشياء التي من حرم الله الوجود نعمته منه وفضلاً، إذ جربنا على تفسير الرحمة الإلهية في هذا الكتاب بمعنى إسباغ الله الوجود على الأشياء . ورحمة الله التي وسمت كل شيء في الوجود - أي في الوجود المخلوق أو في عالم الوجود الإضافي - لانسع الحق تعالى لأن وجوده لا يوصف بأنه منسوح أو معطى ، بل هو له من ذاته وواجب له لذاته . ولكن قلب المارف يسع الحق بدليل قوله تعالى : «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدى المؤمن» . ولهذا كان القلب أوسعاً من الرحمة .

بأى معنى إذن وعلى أى وجه وسع قلب المارف الحقَّ جل جلاله ؟ هذه مسألة ظهر فيها اختلاف بين الصوفية لاختلاف مشاربهم ومذاهبهم . أما أهل السنة منهم فيذهبون إلى أن قلب المؤمن الصادق في إيمانه لا يتسع لشيء من الأشياء مع الحق لأنَّه مشغول به عمّن سواه . فهو لا يفكِّر إلا في الحق ولا يرى شيئاً سوى الحق ولا يخطر به خاطر إلا كان متصلًا بالحق . ففي عن نفسه وعن كل ما سوى الحق وبقى بالحق وحده . وهذا رأى عامَّة الناس وطريقهم في فهم احتواء القلب للحق . وأما الخاصة - والمقصود بهم داعياً صوفية وحدة الوجود - فيفهمون احتواء قلب المارف على الحق بأحد الوجهين الآتيين :

الأول : أن قلب المارف يشاهد الحق في كل جعلٍ ويراه في كل شيء ويعبده في كل صورة من صور الاعتقادات . فهو هيولى الاعتقاد كلها كما أشار إليه من قبل . فهو يحتوى الحق بمعنى أنه مجتمع صور الاعتقادات في الحق . والراد بالحق هنا «الحق المخلوق في الاعتقاد» لا الحق من حيث هو في ذاته . وفي هذا المعنى قال ابن عربي :

عقد الخلائق في الإله عقائدأ وأنا اعتقلت جميع ما عقدوه  
الثاني : أن المارف هو الإنسان الكامل الذي جمع كل صفات الوجود في نفسه  
فكأن بذلك صورة كاملة للحق . ولما كان قلب المارف بمثابة المرأة التي ينعكس عليها  
وجوده الذي هو صورة مصغرة من وجود الحق ، شاهد الحق في مرآة قلبه وهذا معنى  
احتواء قلبه عليه . ولا يحتوى قلب إنسان آخر - بل ولا قلب موجود آخر - الحق  
بهذا المعنى لأنه لا ينعكس على مرآيا قلوبهم إلا صور ناقصة للحق يتذعرونها من صور  
وجودهم الخالصة .

(٣) « ورحمته لا تسعه . هذا لسان العموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم  
ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه » .

السؤال هنا : هل الرحمة تسع الحق كما تسع الخلق : وهل لها حكم في الحق ؟  
يقول إن لغة العموم - وهي لغة أهل الظاهر تثبت أن الرحمة لا تسع الحق لأنه راحم  
غير مرحوم : أي منْح الوجود للأشياء - وهو المراد بالرحمة - من فعل الحق ، أما  
الحق فلا يوصف بأنه مرحوم بهذا المعنى . هذا إذا نظرنا إلى الحق في ذاته ؛ أما إذا  
نظرنا إليه من حيث تجليه في صور المكنات وظهوره بها فالرحمة حكم فيه أيضاً ،  
 فإن الوجود يفيض على هذه المكنات فتظهر بالصور التي هي عليها ، وهذا هو الوجه  
بعينها . هذه هي لغة أهل الخصوص التي شرع بعد ذلك في شرحها . ولم يزد في هذا  
الشرح على ما ذكره سالفاً وكرره مراراً من انتشار النفس الرحمانية على صور  
الوجودات وظهور الحق بظاهرها : وانتهى من كل هذا إلى أن الرحمة الإلهية قد  
وسمت الحق أيضاً ، بل هي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة . راجع  
ما ذكر عن المعنى الخالص للرحمة في الفصل الأول والفصل السادس عشر وما ذكره  
عن المطابيا والمنج في الفصل الثاني .

(٤) « فالألوهية تطلب المأله والربوية تطلب الربوب » .

هذا بيان لسبب وجود العالم وظهوره بالصورة التي هو عليها . وذلك أن الأسماء الإلهية التي هي عين مسمى الحق تطلب ما تعطيه للوجود من الحقائق : أى تطلب مظهراً خارجياً تحقق وتظهر فيه كلامها . وليس ذلك المظاهر إلا العالم . فلا بد إذن من هذا الظهور ولا بد من وجود العالم ، وإن لم يكن للأسماء الإلهية معنى . والطلب هنا – في قوله « طالبة ما تعطيه من الحقائق » إشارة إلى ضرورة عقلية هي ضرورة وجود أحد التضاعيفين إذا وجد الآخر . فالأسماء الإلهية تطلب – أى تطلب عقلاً ما يتحقق معانها وهذه هي متضاعيفتها : فإنه لا معنى لوصف الحق بأنه عالم إلا إذا وجد المعلوم ، ولا معنى لوصفه بالألوهية إلا إذا وجد المألوه ، ولا بالربوبية إلا إذا وجد الربوب وهكذا .

وفي الأسماء الإلهية طائفتان معايزتان مختلفتان : إحداهما الأسماء التي يتصل بها الحق من حيث كونه إلهاً – أى معبوداً – ومن هذه تتكون الألوهية . والأخرى الأسماء التي يتصل بها الحق من حيث كونه مدبراً للوجود ومتصراً فيه : ومنها تتكون الربوبية . فن حيث ألوهية الحق يعبد ويُخاف ويقدس ويسبح بحمده ويدعى ويقتصر عليه إلى غير ذلك من الأفعال التي يقوم بها المألوهون إزاء إلههم . ومن حيث كونه ربآ يرزق الخلق ويدبر الكون ويجيب المضطر إذا دعاه ، وغير ذلك مما يقوم به الرب نحو الربوبين . فالألوهية إذن تطلب المألوهين ، والربوبية تطلب المربوبين ؟ ولا وجود لإحداهما – بل ولا تقدير لوجود إحداهما إلا بوجود أو تقدير وجود ما يضاعفها . وقد صرَّح ابن عربي بهذا المعنى في موضع آخر من الفصول بقوله « فتحن بآلهيتنا قد جعلناه إلهاً » .

هذا كلام يقْضي به منطق العقل ومنطق أى مذهب من مذاهب الدين ، ولكن ما معناه وما قيمته في مذهب ابن عربي وهو يقول بوحدة الوجود : أى بوحدة الإله والمألوه والرب والمربوب ؟ لا يزال إله ابن عربي يعبد ويقدس ويسبح بحمده :

ولكن بمعانٍ خاصةً وضمنها لهذه الألفاظ، وقد سبق شرح بعضها . وهو معبود ومقدس ومبني على مدحه من حيث إنه «الشكل» ؛ والذى يعبده ويقدسه ويسجع بمحمده هى أفراد الموجودات أو صورها . فالألوهية والمألوهية، وإن لم يكن لها المعنى الدينى الخاص الذى نعرفه ، ليسا خلواً من معنى فلسفى له قيمته وخطره في مذهبه . على أنه قد يُشرِّب ذلك المعنى الفلسفى أحياناً روحًا دينية عالية ويبث فيه عاطفة دينية قوية لا تقل في قوتها ولا في حرارتها عن عاطفة أى رجل ديني . فالعبد - مع أنه وجه من وجوه الحق وبجل من مجاليه - لم يزل مفتقرًا إلى الحق الذى هو أصله - مستمدًا وجوده من وجوده ، لا قيمة ولا وجود له في ذاته . وأنى افتقار أعظم من افتقار الصورة - وهى في ذاتها عدم مُحْضٍ - إلى من يقوّمها ويوجّدّها ؟

فشأن ابن عربي في هذا الصدد شأن «اسبنوزا» : لم يخفَّتْ في قلبه صوت العاطفة الدينية ، وإن قضى عقله على كل معنى من المعانى التي تحملها ألفاظ الدين - أعلى دين المذاهب والتخل و هو الدين بمعناه الضيق . أما دينه فهو الدين العالى الواسع الذى وجد أصوله ومبرراته في رحمة وحدة الوجود .

على أن الألوهية والربوبية من جهة أخرى مفترقتان إلى المألوهين والربوبين ، ولا بد من ذلك لكي ينعكس كل من التضادين على الآخر تمام الانكماش وتكلفًا وجودًا وعدمه . فإذا قلنا إن الحق غنى عن العالمين ، كان المراد بذلك الذات الإلهية التي لا نسبة لها مطلقاً إلى الوجود من حيث هي ، لا الحق الذى هو إله ورب .

(٥) «فلا تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده» .

للتعارض ولا تناقض في الذات الإلهية من حيث ما هي عليه في نفسها ، ولكن التعارض والتناقض حاصلان فيها من حيث الأسماء الإلهية والصفات التي هي نسب وإضافات بين الذات الواحدة ومظاهرها الكونية الكثيرة . والمظاهر الكونية

متناصفة متناقصة فلا بد من وقوع التعارض والتناقض في نسبتها إلى الذات . فالحق موصوف بصفات متضادة كالأول والآخر والظاهر والباطن والجليل والجليل ، وهو في مذهب ابن عربي – موصوف أيضاً بصفات المحدثات لأنه هو الظاهر في صورها الكثيرة التبانية . ففي هذه الحضرة فقط وفي هذا القام وحده ، وهو مقام الكثرة (لما مقام الوحيدة الذي هو حضرة الذات ) وصف الحق نفسه بالشفقة على عباده ورحمته أيام ، فإن شفقته ورحمته يتجليان في منح الوجود للكثرة الوجودية التي هي العالم . ولهذا قال « فلما تعارض الأمر بحكم النسب » : أي فلما وقعت الممارضة في الذات الإلهية من أجل نسبها إلى الكثرة الوجودية ، خلق الله العالم . وخلق العالم هو عين شفقته به .

(٦) « فلا يزال « هو » له داعماً أبداً » .

ذكر في الفقرة السابقة أن للحق تجلين : تجلي غيب وتجلي شهادة . فتجليه في النسب هو تجليه لذاته في ذاته في الصور المقدمة لأعيان المكبات وهذه هي حضرة الأحياء والفيض المقدس الذي شرحته في الفصل الأول . وتجليه في الشهادة هو ظهوره في صور أعيان المكبات في العالم الخارجي ، وهو الفيض المقدس الشار إليه هناك . فالتجليان هما هذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان وهما أيضاً الرموز إلى ما بالمعنى الإلهيين : الأول والآخر أو الباطن والظاهر : عالم النسب وعالم الشهادة . ولا كان الضمير « هو » يشير إلى المفرد الغائب كان رمزاً على عالم النسب ، ووجب إطلاقه على الحق في تجليه الأول وحده ، ولهذا قال : « فلا يزال « هو » له (أى للحق) داعماً أبداً . ولا يطلق « هو » على عالم الشهادة لأنه كثرة مظهرية لا ذات واحدة ، كما أنه لا يقال على أى موجود من الموجودات إنه هو الحق . ولهذا كفرَ ابن عربي

النصارى في قوله : « إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » لأنهم قد صدوا أنه عيسى ابن مريم دون غيره .

وفي تجلٍّ النَّيْبِ يَحْصُلُ الْاسْتِعْدَادُ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ قَلْبُ الْمَارِفِ . وَقَدْ ذَهَبْ  
جَهُورُ الصَّوْفِيَّةِ إِلَى أَنَّ الْحَقَّ يَتَجَلُّ لِقَلْبِ كُلِّ عَبْدٍ بِمَحْسِبِ اسْتِعْدَادِ ذَلِكَ الْقَلْبِ ، وَلَكِنَّ  
ابْنِ عَرْبِيِّ يَخْالِفُهُمْ فِي هَذَا الرَّأْيِ وَيَذَهَبُ إِلَى أَنَّ قَلْبَ الْمَارِفِ يَتَلَوَّنُ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ بِلَوْنِ  
الصُّورَةِ الَّتِي يَتَجَلُّ لَهُ الْحَقُّ فِيهَا ؛ فَهُوَ هِيَوْلِي الصُّورَ أوَّلَ الْاعْتِقَادِ كَمَا أَشَرْنَا . وَلِهَذَا قَالَ  
« فَإِنَّ الْمُبْدَ - وَيَقْصِدُ بِهِ الْمَارِفَ خَاصَّةً - يَظْهَرُ لِلْحَقِّ : وَالْمَرَادُ يَظْهَرُ قَلْبَهُ لِلْحَقِّ : »  
عَلَى قَدْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَتَجَلُّ لَهُ فِيهَا الْحَقُّ ». وَقَدْ شَرَحَ هَذَا الْمَعْنَى مِنْ قَبْلِ فِي قَوْلِهِ:  
« فَإِنَّ الْقَلْبَ مِنَ الْمَارِفِ أَوِ الإِنْسَانِ الْكَامِلِ بِمَنْزَلَةِ مَحْلِ فَصِ الْخَاتِمِ مِنَ الْخَاتِمِ لَا يَفْضُلُ :  
بِلَيَكُونُ عَلَى قَدْرِهِ وَشَكْلِهِ ». فَكَانَ السَّأْلَةُ إِذْنَ لِيَسْتَ مَسْأَلَةً اسْتِعْدَادَ لِلْقَلْبِ يَحْصُلْ  
تَجْلٍّ الْحَقِّ بِعَقْتَضَاهُ، فَيَرَاهُ الْقَلْبُ عَلَى هَذَا النَّحْوِ أَوْ ذَلِكَ وَيَدْرِكُهُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَوْ  
تَجْلٍّ الْحَقِّ بِعَقْتَضَاهُ، فَيَرَاهُ الْقَلْبُ عَلَى هَذَا النَّحْوِ أَوْ ذَلِكَ وَيَدْرِكُهُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَوْ  
تَالِكَ ، بَلِ السَّأْلَةُ مَرَآةً تَنْعَكِسُ عَلَيْهَا صُورَ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ فَيَدِرُّ كَهَا قَلْبُ  
الْمَارِفِ عَلَى أَنْهَا صُورَ لِلْحَقِّ وَيَتَشَكَّلُ بِشَكْلِهَا وَيَتَلَوَّنُ بِلَوْنِهَا وَيَضْيقُ وَيَتَسَعُ بِضَيقِهَا  
وَسَعْيِهَا، لَأَنَّ الْقَلْبَ مِنْ هَذِهِ الصُّورَ كَفْصِ الْخَاتِمِ مِنَ الْخَاتِمِ. عَلَى أَنَّ هَذَا لَا يَمْتَنَعُ مِنْ  
أَنْ نُسَمِّيْ قَدْرَةَ الْقَلْبِ عَلَى قَبْولِ جَمِيعِ صُورِ التَّجْلِيِّ الإِلَهِيِّ اسْتِعْدَادًاً أَيْضًاً وَأَنْ  
قَلْبُ الْمَارِفِ قَدْ قَدِرَ لَهُ ذَلِكَ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ كَمَا قَدِرَ لَنِيَرِهِ أَلَا يَدْرِكُ مِنْ صُورِ التَّجْلِيِّ إِلَّا  
صُورَةً وَاحِدَةً . وَلَكِنَّ الْأَوْلَى أَنْ نَقُولَ إِنْ تَفْسِيرَ الصَّوْفِيَّةِ لِتَجْلٍّ الْحَقِّ فِي قَلْبِ الْعَبْدِ  
تَفْسِيرٌ صَوْفِيٌّ ، وَتَفْسِيرٌ ابْنِ عَرْبِيٍّ تَفْسِيرٌ فَلَسْفِيٌّ مَتَأْثِرٌ بِعَذْهَبِهِ فِي وَحْدَةِ الْوِجْدَدِ .

(٧) « فَلَا يَشْهَدُ الْقَبْ وَلَا الْعَيْنَ أَبْدًا إِلَّا صُورَةً مَعْتَقَدَهُ فِي الْحَقِّ ».

بعد أن شرح معنى احتواء قلب المارف للحق ومشاهدته له ، أراد أن يفسر ذلك «الحق» المشهود ، فقال إنه صورة معتقد المارف . فالمارف يشهد جميع صور المعتقدات لأنّه لا تقييد بصورة دون أخرى ؛ وإن شئت فقل أنه يشهد الحق الخالق

في المعتقدات في هذه الصور ، ينما يشهد غيره في صورة خاصة ولا يراه إلا فيها :  
وهو لا يهم أصحاب الاعتقادات الخاصة .

وفي هذه العبارة اعتراف صريح من ابن عربى بأن « الحق » في ذاته ليس مشهوداً لأحد في هذه الدنيا ، وإنكار صريح على الصوفية الذين يدعون أنهم يشاهدون « الحق » في حال وجودهم وفناهم . فليس الحق - في نظره - مشهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المزهوة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخارجى . وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث إنه ذات موصفة بالصفات والأسماء ، إلا عن طريق المجال والظاهر الوجودية التي يتألف منها العالم . ولكن « الحق » مشهود في كل قلب - وفي قلب المارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب .

فإن عرّنا عن هذه المسألة بلغة التجليات كما يعبر عنها هو أحياناً ، نقول إن تجلي الحق في ذاته غير مشهود لأحد ، وكذلك تجليه في الحضرة العلمية في أسمائه وصفاته ، ولكنه مشهود في تجليه في صور الإله الخالق في المعتقدات .

(٨) « فالأمر لا يتناهى من الطرفين » .

الحقيقة الحقيقة بالحق هو أنك لا تقيده في صورة خاصة فتقرّ به وتذكر مادعاه ، بل تطلقه إطلاقاً في جميع الصور الوجودية على السواء - أو في جميع صور الاعتقادات على السواء . وصور الوجود لاتنتهي فعرفك بالحق لا تنتهي . ولذلك قال : « وكذلك العلم بالله ماله غاية في المارف يقف عندها . وكيف يقف العلم بالله عند غاية ، والعلم به مستمد من العلم بظاهر الوجود المتبدلة في كل آن من الآنات ؛ والخلق الجديد (١) »

(١) يشير ابن عربى في مثل هذا المقام إلى قوله تعالى : « بل هم في ليس من خلق جديد » (قرآن س ٥٠ آية ١٤) وبشرح الخلق الجديد بهذا المعنى . وقد عالج هذه المسألة في الفس النادس عشر .

الذى هو تحول الحق فى الصور هو قانون الوجود ؟ والمراد بالطرفين الذين لا نهاية لهما هو « العلم بالحق » والحق نفسه من حيث ما هو معلوم . ولا نهاية الملاعنة تفضى حتما إلى لانهاية الملم .

(٩) « وما يُعرف ما قلنا سوى عبد له همة »

أى لا يعرف حقيقة الوجود وأنه واحد على الرغم من كثرته، وعام على الرغم من تخصصه، ونور كلّه على الرغم من وجود الظلمة فيه، إلا عبد وهبته الله تلك القوة الخفية النامضة التي يسمّيها الصوفية بالهمة . وقد سبق أن شرحنا ناحية هامة من نواحي هذه القوة في التعليق الثامن على الفصل السادس ، وهي وظيفة همة المارف في الخلق وتسخير الأشياء . أما هنا فيشير ابن عربي إلى ناحية أخرى في الهمة ، وهي وظيفتها كأداة لتحصيل المعرفة بالأمور التي يعجز العقل عن إدراكها . فهي من هذا الوجه مرادفة للذوق الصوفي .

ومني المهمة توجّه القلب وقصده بجمعـيـع قواه الروحانية إلى فعل أمر من الأمور أو كشف حقيقة من الحقائق : فهي عند الصوفية وسيلة من وسائل التصرف وطريق من طرق المعرفة في آن واحد . فهي القوة التي تنفعـلـها أجرامـالـعالـمـإـذـأـقـيمـتـالـنـفـوسـ فـيـمـقـامـالـجـمـيـةـ (الفصل السادس عشر) ، وهي القوة التي تخترق الحجب الكثيفة التي يسدـلـهاـ العـقـلـ عـلـىـ الـحـقـائـقـ وـتـدـرـكـ كـنـهـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ ذـوـقـاـ . وـحـقـيـقـةـ الـحـقـائـقـ كـلـهـاعـنـدـ ابنـعـربـيـ هـيـ وـحـدـةـ الـوـجـودـ . فـالـقـلـبـ وـحـدـهـ عـنـ طـرـيقـ هـذـهـ الـقـوـةـ هـوـ الـذـيـ يـدـرـكـ الـحـقـيـقـةـ الـوـجـودـيـةـ فـيـ وـحـدـتـهـاـ . أـمـاـ الـعـقـلـ فـنـقـضـيـ عـلـيـهـ بـالـمـجـزـ وـالـقـصـورـ فـيـ هـذـاـ الـمـيـدانـ، لـأـنـهـ لـاـ يـسـطـعـ تـحـرـرـ أـبـدـاـ مـنـ عـبـودـيـتـهـ لـمـهـجـهـ وـهـوـ مـنـهـجـ تـحـلـيلـ (الـسـكـلـ)ـ إـلـىـ أـجـزـائـهـ . (١٠) « إنـ فـيـ ذـلـكـ لـذـكـرـ لـنـ كـانـ لـهـ قـلـبـ أـوـ أـقـلـ السـمـعـ وـهـوـ شـهـيدـ » (قرآن س ٥٠ آية ٣٦) إلى قوله فإن الرسل لا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبواهم . فسر هذه الآية تفسيراً باطنياً خاصاً - كما دعا - آخر جهابه عن معناها وبني عليها

نظيرية معقدة في معرفة العباد بالحق ومدى صحة هذه المعرفة في حالة كل منهم . قسم طالبي المعرفة بالحق ثلاثة أقسام : الأول أصحاب القلوب وهم السالكون من الصوفية : والثاني أصحاب المقول وهم الفلاسفة والتكلمون : والثالث المؤمنون الذين يأخذون عالمهم بالتقليد من أنبيائهم . أما أصحاب القلوب فيعرفون الحق بالشهود والذوق ، ويرونه في كل مجلسي ويقررون به في كل صورة . فهم يدورون مع الحق أيها دار ، ويشاهدون وجهه ( ذاته ) في كل مشهد . ألم يقل الحق في كتابه : « فَإِنَّمَا تَوْلُوا فِيمْ وَجْهَ اللَّهِ؟ » ( قرآن س ٢ آية ١١٥ ) .

وأما أصحاب المقول من الفلاسفة والتكلمان فهم أهل الاعتقادات الخاصة الذين حصروا الحق في صور خاصة - والحق يأتي الحصر . وهؤلاء هم الذين « يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً » من أجل ما وهموا أن الحق في هذا المعتقد أو ذلك أو في هذه الصورة المقلية أو تلك . وليس لهؤلاء القوم شهود للحق في قولهم ، وإن كانت له صور معقولة مجردة في عقولهم .

وأما المقلدون الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق - وهم المشار إليهم بقوله : « أَوْ أَتَقِ السَّمْعَ » فلهم في الحق أيضاً اعتقادات خاصة وصور معينة ؛ ولكنهم أصحاب شهود - بدليل قوله : « وَهُوَ شَهِيدٌ لِأَنَّهُمْ يَشَاهِدُونَ الْحَقَّ بِنَوْعٍ مَا فِي صَلَواتِهِمْ وَأَدْعِيَهُمْ وَيَعْتَلُونَهُ يَنْ أَيْدِيهِمْ اتِّبَاعًا لِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ : « اعْبُدُ اللَّهَ كَمَا تَرَاهُ » : أى تصوره على نحو ما في قبيلتك وأنت تعبده حتى لكأنك تراه . وليس هذا شهود قلب كشهود المارفين من الصوفية وإنما هو شهود خيال .

( ١١ ) « وَبِدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ - فِي هُوَيْتِهِ - مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ » .

وأشار فيما سبق إلى الحديث القائل إن الله يتجلى لعباده يوم القيمة في صورة فبنكرهونه ويستعيدون منه ، وفي صورة أخرى فيعرفونه ويسجدون له ، وقال إن هذه

الصور ليست سوى صور الاعتقاد التي يمرف فيها أصحابها الحق أو ينكرونه. ويشرح هنا معنى قوله تعالى « وَبِدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ » بنفس المعنى : أي أن الحق تعالى يظهر لعباده يوم القيمة بصورة لم يكونوا يتقوّلها ولا خطرت لهم يال. وهذه الصور هي صور الاعتقاد المتعلق بحكم من أحكام الله أو بهـوـيـة الله ذاتها. فالمعتلى مثلاً يعتقد أن الماصي إذا مات على غير توبـة عـاقـبـه الله ، فإذا رأى يوم القيمة أن من مات كذلك رـجـه الله وعـنـه لـمـنـاـيـةـ الـإـلـهـيـةـ السـابـقـةـ فـحـقـهـ ، اـنـكـشـفـ لهـ خـلـقـهـ معـتـقـدـهـ . وهذا معنى تـجـلـيـ الحقـ لـهـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ بـصـورـةـ لـمـ يـكـنـ يـحـتـسـبـهاـ . أما في هـوـيـةـ المـخـنـ: فإن بعض العـبـادـ يـعـتـقـدـ أـنـ كـذـاـ وـكـذـاـ ثـمـ يـتـجـلـيـ الحقـ لـهـ فـيـ صـورـةـ هـوـيـةـ أـخـرـىـ تـخـالـفـ مـعـقـدـمـ فـيـدـوـ لـهـ مـاـ لـمـ يـكـنـوـاـ يـحـتـسـبـونـ .

والأمر الخطير في المسألة أن ابن عربـيـ يـفـسـرـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ وـكـلـ ماـ يـقـضـيـ بهـ منـ أـمـورـ الـآـخـرـةـ تـقـسـيـرـاـ جـديـدـاـ يـقـمـشـيـ معـ مـذـهـبـهـ فـيـ وـحدـةـ الـوـجـودـ وـلـاـ يـمـتـإـلـ إـلـىـ المـعـانـيـ الإـلـهـيـةـ بـصـلـةـ . فـيـوـمـ الـقـيـامـةـ هوـ يـوـمـ يـقـظـةـ الرـوـحـ الـإـنـسـانـيـةـ ، أـوـ يـوـمـ عـوـدـةـ النـفـسـ الـجـزـئـيـةـ إـلـىـ النـفـسـ الـكـلـيـةـ : أـوـ هوـ الـوقـتـ الـذـيـ تـتـحـقـقـ فـيـهـ النـفـسـ الـجـزـئـيـةـ مـنـ وـحـدـتـهاـ الـذـاتـيـةـ «ـبـالـكـلـ»ـ . وـعـنـدـ هـذـهـ الـمـوـدـةـ – أـوـ عـنـدـ هـذـهـ التـحـقـقـ تـنـمـيـ حـصـورـ الـاعـقـادـ الـخـاصـةـ وـيـشـاهـدـ الحقـ فـيـ كـلـ شـيـءـ وـفـيـ صـورـةـ كـلـ مـعـتـقـدـ . فـإـذـاـ ظـهـرـ الحقـ وـوـقـعـ الشـهـرـ مـنـ الـعـبـدـ : أـيـ إـذـاـ اـرـتـفـعـتـ حـجـبـ الـمـعـقـدـاتـ الـجـزـئـيـةـ ، اـرـتـفـعـتـ كـذـلـكـ الـمـواـجـزـ وـالـفـوـارـقـ بـيـنـ الحقـ وـالـعـبـدـ – بـيـنـ الـوـاحـدـ وـالـكـثـيرـ – وـاستـيقـظـتـ النـفـسـ مـنـ سـيـانـهاـ الـعـمـيقـ فـوـجـدـتـ أـنـهـاـ هـيـ هـوـ : وـشـاهـدـتـ الحقـ بـعـدـ رـفـعـ الـفـطـاءـ بـيـصـرـ لـاـ يـعـتـرـيهـ كـلـاـلـ، وـحقـ فـيـهـاـ قـوـلـ الحقـ «ـلـقـدـ كـنـتـ فـيـ غـفـلـةـ مـنـ هـذـاـ فـكـشـفـنـاـ عـنـكـ غـطـاءـكـ فـبـصـرـكـ الـيـوـمـ حـدـيدـ»ـ (ـقـرـآنـ سـ٥٠ـ آـيـةـ ٢٢ـ)ـ .

(١٢) «ـ وـمـنـ أـنـجـبـ الـأـمـورـ أـنـهـ فـيـ التـرـقـ دـائـماـ وـلـاـ يـشـعـرـ بـذـلـكـ لـلـطـافـةـ الـحـجابـ وـرـقـتـهـ وـتـشـابـهـ الصـورـ»ـ .

الضمير في أنه يعود على الإنسان ، ولكن الأمر ليس فاصلًا على الإنسان ، بل شاملًا للوجود كله : إذ كل شيء في ترقٍ دائم من حيث إنه في خلق متتجدد في كل آن ، والخلق الجديد إظهار للحق فيها لا ينتهي من صور المكنات التي يتحقق فيها وجوده . فإذا نظرنا إلى الخلق من ناحية الحق ، قلنا إن الحق « يتزل » إلى أعيان المكنات ويتجلّ فيها ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية المكنات نفسها وإظهارها للحق ، قلنا إنها « تصمد » أو « ترق » إليه . ولا تزال المكنات في هذا النوع من الترق نحو الحق لأن الحق لا يزال يتجلّ لها في مختلف صورها . وهو بتجلّيه لها أو فيها يظهر وجوده ويتحقق ؛ وهي بغيرها ذلك التجلّي يتتحقق وجودها فيه .

فالترق المذكور إذن هو التجلّي الإلهي في الصور ، وهو فيض الوجود الدائم من الحق إلى الخلق ، سواء في هذه الدار أو في الدار الآخرة – لا بداية له ولا نهاية : هو الفيض القدس الذي أشرنا إليه سابقاً . ولكنه فيض مختلف اختلافاً جوهرياً عن الفيض الذي يتحدث عنه أفلوطين ، لأن الفيوضات الأفلاطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد ، ليست هي هذا الواحد ولا مظراً من مظاهره ، كما أنها لا تلحقه أبداً ولا ترد إليه بحال . والتجلّيات عند ابن عربي هي الحق نفسه مهما اختلفت صورها .

أما ما ذكرناه من هذه الدار والدار الآخرة فليس لها معنى عنده إلا حال ظهور الوجودات في صورة ما وحال اختفاء هذه الصورة . فالدار الآخرة موجودة في هذا العالم ، بل موجودة في كل آن بالنسبة إلى كل موجود . هي جزء من ذلك الزمان الأزلي الذي تظهر فيه صور الوجودات وتختفي على الدوام .

(١٣) « لكن عترت عليه الأشاعرة في بعض الوجودات وهي الأعراض ، وعترت عليه الحسبيانية في العالم كله ». .

بعد أن فسر « الخلق » بأنه محض ظهور الحق في صور أعيان المكنات على

نحو يتجدد في كل آن منذ الأزل، وبعد أن قرر أن هذا هو الخلق الجديد الذي ذكره القرآن ، أشار إلى أقرب مذاهب مفكري الإسلام من مذهبه ، فقال إن الأشاعرة أدركوا جزءاً من هذه الحقيقة في نظرتهم في تجدد الأعراض ، وأدركها الحسينية في نظرتهم في طبيعة العالم كله .

قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض ، وإن الأعراض في تغير وتبديل مستمر بحيث لا يبق عرض واحد في جوهر آنين ، ونسبوا كل صور الوجودات وكثيرتها وتبدلها إلى اختلاف الأعراض المتتجددة على الجوهر الواحد . ولا شك عندي أن هذه النظرية الذرية التي قالوا بها – وإن كانت بعيدة كل البعد عن فكرة وحدة الوجود ، لأن الأشاعرة يثبتون وجود الله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض – كانت لها أكبر الأثر في الإيحاء بفكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ، لأنه لما حل « الحق » محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدة بمد أن كانت ثنائية ، وأصبح الوجود منحصراً في الجوهر الواحد (الذات في اصطلاحه) والأعراض التي تختلف عليه (الصور الوجودية في مذهبه) : وسقطت من نظرية الأشاعرة فكرة الخلق بالمعنى الصحيح ، وأصبح ظهور الصور في الذات الواحدة أمراً تلقائياً ضرورياً .

وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظرية هو أن الأشاعرة ردوا الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردية لانهاية تعددتها ، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التي تتغير وتبدل في كل آن . فإذا اجتمعت على نحو ما أو افترقت ولحقها هذا المرض أو ذلك ، ظهرت بصورة من صور الوجود مرعاناً ما تحملها وتلبس صورة أخرى غيرها . هكذا تظهر الموجودات وتبيّن لنا صفاتها التي يسمونها بالأعراض . ولكن الأشاعرة يختلفون عن ابن عربي في أنهم يرون أن مجرد التغيير في العالم

دليل قاطع على حدوثه وإمكانه وافتقاره إلى محدث يحده ويجده فيه ذلك التغير . ولكن ابن عربى اعتبر الحدوث والافتقار فاسرين على الصور، ولم ير داعياً لفرض خالق أو محدث للذوات .

ومن مواضع الشبه أيضاً بين نظريتهم ونظريته مسألة تحدد الأعراض الذى سمى هو بالخلق الجديد كأسلافنا . أما الحسبانية ( بكسر الحاء أو ضمها ) فهم فرقة من السوفسطائيين زعمت أن كل شيء في العالم ، جوهراً كان أو عرضاً ، متغير متبدل ، وأن الدوام والاستقرار لا يحملان على شيء ما ، وإن لا يمكن أن يكونا صفتين تميّز بهما الحقيقة . بل الحقيقة ليس لها وجود إلا فيما تدركه الآن ، وهي حقيقة بالإضافة إليك .

وكلاة حسبانية مشتقة من « حَسِبَ » بمعنى ظن أو اعتقاد . فالحقيقة حقيقة في حسبان هذا الشخص أو ذاك لا في ذاتها .

وكلا الفريقين - الأشاعرة والحسبانية - يخطئ في نظر ابن عربى : ولو أنها ملائمة جانباً من الحق : فالأشاعرة لم يدرکوا العالم على حقيقته : أى لم يدرکوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقوّمها جوهر واحد هو الذات الإلهية ؟ بل افترضوا وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر . أما الحسبانية فلم يدرکوا أن وراء هذه الظواهر الدركة بالحس ، التغير على الدوام ، جوهراً غير محسوس لا يتغير ولا يقبل الانقسام في ذاته؛ فقصروا الحقيقة على ما هو متغير ومحسوس : مع أن الأمور المتغيرة ليست إلا صوراً ولا يمكن أن توجد أو تتصور موجودة إلا في ذلك الجوهر غير المحسوس الذي يقوّمها .

(٤) « كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للأعراض حد ذاتي ». .

يشير إلى أن تعريف الأشاعرة للأشياء يدل على فساد نظريتهم لأنهم يعرفون

الجسم مثلاً بأنه التجيز القابل للأبساـد الثلاثة : والتجيز والقبول فصلان وعرضان ذاتيان في نظر الأشاعرة لأنهما صفتان أساسيتان داخلتان في ماهية الجسم . والعرض الذاتي عندهم هو كل ما كان جزءاً من ماهية المعرف كالنطاق في تعريف الإنسان والحساسية في تعريف الحيوان والتجيز في تعريف الجسم .

وإذا كانت الحدود بالذاتيات ، والذاتيات عندمـ أعراض ، والأعراض متغيرة لانبعـ زمانين كما يقولون ، إذن يخرج من الأشياء التي لا تقوم بنفسها – وهي الأعراض – ما يقوم بنفسه وهو الجوهر المحدود : إذ الجوهر المحدود عـن ماهيته في الخارج غيرها في الذهن – ويـقـ زمانين وأزمنـة كثـيرـة معـ أنـهم قالـوا إـنـه لا يـقـ زمانـين . وهذا باطل . وقد جاء بـطـلـانـ مـذـهـبـهـمـ منـ أنـهمـ عـرـفـواـ الأـشـيـاءـ بـأـسـهـاـ مـجـمـوعـةـ أـعـرـاضـ وـأـنـ هـذـهـ الأـعـرـاضـ هـىـ عـيـنـ جـوـاهـرـ الأـشـيـاءـ وـلـمـ يـفـرـضـواـ وـجـودـ جـوـهـرـ وـاحـدـ يـقـوـمـ هـذـهـ الأـعـرـاضـ جـيـعـهـاـ .

## الفصل الثالث عشر

(١) من أهم المسائل التي تثار في هذا الفصل مسألة «القوة» : مصدرها وظاهرها في الإنسان ، وصلتها بقوته الروحية المسماة بالهمة ، ومتي يجب عليه أن يستخدمها في التصرف بوساطة هذه القوة ، ومتي ينبغي عليه أن يكتفى عن هذا التصرف . ويظهر أن المراد بقوم لوط شهوات النفس الهميمية ، وبالوط نفسه تلك القوة الروحية التي تضبط هذه الشهوات وتتصرف فيها . فهو دمز إما للهمة نفسها أو لفوة روحية أعلى تعرف كيف ومتى تستخدم الهمة .

وقد سبق أن شرحنا معنى الهمة وينبئنا بعض تواجدها ووظائفها في الفصل السادس (التعليق الثامن) والفصل الثاني عشر (التعليق التاسع) . أما في هذا الفصل فيشرح المؤلف التصرف بها ويفسر كيف يفهم المارف التصرف ولم يمحجم عنه مع قدرته عليه مستندًا في ذلك إلى نظريته العامة في وحدة الوجود .

يقول إن الإنسان خلقَ من ضعف ، فلا حول ولا قوة له في ذاته ، لأنَّه لا وجود له في ذاته ، والقوة مظاهر من مظاهر الوجود ، بل الوجود الحقيق والقوى الحقيقة هو الحق وحده . فإذا آنسَ الإنسان من نفسه قوة فالحق واهب هذه القوة ، بل هو صاحبها ومالكها ، ولكن في صورته . أى أنَّ الإنسان يظهر بالقوة لأنَّه مظاهر الحق والحق قوى في ذاته ، والإنسان قوى بالمرض . هذان دوران أو طوران للإنسان وإن شئت فقل اعتباران : ضعف أصيل وعجز ذاتي ثم قوة إضافية أو عرضية . وهنالك دور ثالث وهو دور المارف الذي يأنس من نفسه تلك القوة المارفة كما يحسها سائر الخلوقات ، ولكنه يدرك أنَّ هذه القوة ليست له ، بل للقوى على الإطلاق وهو الله ،

ويدرك أن من الجهل وسوء الأدب مع الله التصرف بها ، فيترك التصرف لصاحبه ويرجع بنفسه إلى الحال الأولى التي هي حال المجز المطلق . هذا هو التفسير الصوفي الفلسفي الذي وضعه ابن عربى لقوله تعالى « الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة » (قرآن س ٣٠ آية ٥٤) ولعله يفهم الشيبة على أنها رمز لحالة الفضوج في المعرفة الصوفية .

(٢) « وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً . فكلا علت معرفته نفس تصرفه بالهمة » .

يدعى جهود الصوفية أن العارفين منهم التحققين بمقام الولاية والواصلين إلى درجة القرب من الله ، تظاهر على أيديهم الكرامات وخوارق المادات ، ويرسلون همهم على من يريدون وما يريدون فيتصررون في الجميع ويسيرون الناس والأشياء . ولكن ابن عربى الذى يخضع لنطاق مذهبة فى وحدة الوجود يرى أن هذه دعوى لا أساس لها عند العارف الحقائق الواقع على الأمر كما هو عليه . إذ المارف الذى وصل إلى مقام الجميع - أو مقام الفناء كما يسمونه - وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء ومن وحدتها الذاتية مع الحق ، يترك التصرف مع قدرته عليه ، ويزهد فيه ؛ وإن تصرف عرف من هو التصرف ومن التصرف فيه ، وبأى معنى نسب التصرف إلى نفسه .

إنه يدرك في هذا المقام أنه مجرد صورة لا وجود ولا قيمة لها في ذاتها - وهذا هو التتحقق بالبودية الكلامية - ويدرك من ناحية أخرى أحديه التصرف والتصرف فيه فلا يرى غيراً يسلط عليه همته أو يرسل عليه تصرفه . فهو من جهة يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيه ، ومن جهة أخرى يرى أن غيره من الموجودات التي يؤثر فيها بهمته وتصرفه ليست سوى مجال للحق ، بل هي عين الحق لا غيره : فيكف عن التصرف ويدرك أنه ليس له من الأمر شيء . هذا سبب ، وهناك سبب

آخر من أجله ترك العارفون من الصوفية التصرف وتبروا منه : وذلك أنهم أدرّ كوا  
أنه لا شيء يظهر في الوجود إلا بحسب ما كان عليه في حال ثبوته الأزلية: أي أدرّ كوا  
أن الأمور مقدرة أولاً، وأن لاقوة في الوجود أياماً ما كانت تستطيع أن تمحو  
كلمة واحدة مما خطته يد القدر : فقيم إذن يتصرفون؟ ولم يتصرفون؟ إن المنازع  
الذي يعصي رسول الله لم يتعد حقيقته ولا أخل بطريقته : إنه يسير في الطريق التي  
رسمتها له طبيعة الوجود ولا مفر له من أن يسير فيها . ومهم ما يحاول الرسول رده عن  
هذه الطريق بهمته أو بغيرها لا يجديه ذلك فتيلًا . ألم يقل الحق لنبيه عليه السلام:  
«إنك لا يهدى من أحببت؟» وقال «ليس عليك هدام ولتكن الله يهدى من  
يشاء». على أن هذا المنازع ليس إلا منازعاً في الصورة، ومن قبيل العرض البحث ،  
وإلا فهو في حقيقة الأمر مطبع خاضع لقانون الوجود الذي هو القانون الإلهي .  
راجع ما قلناه عن الأمر التكويني والأمر التكليفي وما ذكرناه عن نظرية المؤلف في  
المجربة . (الفصل الخامس: التعليق ٤ ، ٥ ، ٦؛ والفصل السابع التعليق ٤؛ والفصل  
الثامن التعليق ٦؛ والفصل العاشر التعليق ٦ الخ)

(٣) «والمهمة لاتفعل إلا بالجمعيّة التي لا متسع لصاحبها إلى غير ما المجتمع عليه».  
الظاهر أن المراد بالجمعيّة هنا جمعية القلب ، أي تركيزه وتوجيه نشاطه الروحي  
نحو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء بقصد التصرف فيه حسبما يريد المارف .  
ولكن هذه الجمعية القلبية لا تم أبداً لصاحب المعرفة الكاملة لأن شعوره بالعجز  
والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرف في الأشياء ليس له وأنه  
 مجرد أداة في يد الحق ، يقفان حائلاً دون حصول هذه الجمعية في قلبه . وإذا لم تتحصل  
الجمعية القلبية في العارف لا يحدث التصرف ، وهذا هو معنى ترك كبار الصوفية  
لتصرف مع قدرتهم عليه كما فعل الشيخ أبو السعود بن الشبل البغدادي تلميذ الشيخ  
عبد القادر الجيلاني ، وكما فعل الشيخ العارف أبو مدين الترمي ، بل كما كان عليه

حال ابن عربي نفسه الذي يصف نفسه بأنه كان أتم في مقام الضمف والمجز من أبي مدين. فالتحقق بمقام الضمف والمجز هو الذي يمنع هؤلاء الصوفية من إطلاق تصرفهم في الموجودات ، وهو أيضاً مقام التتحقق بالعبودية الكاملة . وهذا نسمع صوت العاطفة الدينية ينبعث من قلب شيخ وحدة الوجود حيث يجرد الإنسان (الصورة) من كل حول وقوة وقدرة على التصرف – بل على الفعل أيّاً كان نوعه ، ويلبسه ثوب الافتقار المطلق ، ويمزو القوة الحقيقية والقدرة المطلقة إلى الحق الواحد التجلّى في جميع الصور .

على أن الجمعية المشار إليها يمكن أن تفهم على وجه آخر ، وفي بعض ما سبق من النصوص ما يؤيد هذا الوجه. فقد يكون المراد بها مقام الجمجم : أي مقام الفتاء والتتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المقام متضمن على السالكين الكاملين ما داموا في هذه الدنيا وما دام لهم شعور بفرديتهم . ويكتفى أن يقول الصوفي « أنا » ليثبت « مقام الفرق ». ولهذا يسخر ابن عربي من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول والاتحاد والوحدة وما شاكلها . يقول « ولمن منع أهل الحق التجلّى في الأحادية » راجع الفصل السابع – التعليق الخامس : والفصل الثاني عشر : التعليق ٦ ، ٧ الخ الخ .

(٤) « فتى تصرف المعرف بالهمة في العالم فمن أسر إلهي وجبر لا باختيار » . هذه ناحية جديدة من نواحي نظرية ابن عربي في الجبر . كل شيء في عالم هذا الرجل يخضع لقانون الجبرية الأزلية حتى الاعتقادات والطاعات والمماضي ، والتصريف بالفعل في العالم وعدم التصرف فيه . فبعد أن شرح معنى التصرف وقيمه في نظر المعرف الكامل ، وبين أنه قوة يمكن بها الإنسان من إحداث ما يشاء من الآثار في العالم الخارجي ، ويحجم المعرفون عن استخدامها لعلمهم بمصدرها وحقيقةها ، ذكر أن الأنبياء قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأبى به من العجزات بين الناس فيحملون

على الاعتقاد برسالتهم والتصديق بهم . هذا حق الأنبياء المرسلين ، ولكنهم لو أدرّوا الأمّر على حقيقته كما يدرّكه العارفون - وهم لا شّك يدرّكونه - لصدّوا عن التصرف وتركوه جانبًا ، إلا أن يكون الله قد قدر أزواً لهم سيعتصرون على نحو ما ، تحقيقاً لغرض معين . هذا جانب من جوانب الجبرية في الموضوع . وهناك جانب آخر لا يقل عنه في أهميّته . إذا كانت اعتقادات الخلق في الحق مقدرة أزواً ؛ وإذا كان كل إنسان يولد عاصيًّا أو مطيئًّا نتيجة لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم ؛ وإذا كان التصديق بالرسل والتكميل بهم جزءاً من النظام العام المقرر أزواً ، فما قيمة تصرف الأنبياء وإظهارهم المعجزات ؟ نعم يقول الله عز وجل «والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » ولكنّه يقول أيضًا « وهو أعلم بالمهتدين » أي الدين اقتضت أعيانهم الثابتة هدايتهم فعلم الله ذلك منهم أزواً ، وعلم آنّهم لن يحولوا عن طريق المداية أبداً كأنّ أهل الضلال لن يحولوا عن طريق ضلالهم مهما بذل رسالتهم من تصرف وأظهرروا من معجزات .

(٥) « فالكلٌّ منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم » (البيتان) .

شرح بما لا مزيد عليه من الوضوح أن المداية والضلال مقدران أزواً على كل مهتدٍ وضال ، وأن ذلك المقدير الأزيٰ راجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها ، وأنه وليس شيئاً آخر فرضته قوّة خارجة عن القوّة السارية في الوجود بأسره . فإن قيل إن الكفر مقدر على الكافر ، وإن الإيمان مقدر على المؤمن ، كان معنى ذلك أن الدين الثابتة في العلم الإلهي اقتضت كفر الكافر وإيمان المؤمن - لا أن الحق تعالى قدر الكفر على الكافر ثم طالبه بما ليس في وسمه أن يأتي به . هكذا قسم ابن عربي العدالة الإلهية ، وهي عدالة سلبية أو عدالة معطلة ، لأن العدالة الحقيقة عمل إرادى يصدر من في قدرته أن يمدّل وأن يظلم ؛ والحق في نظر ابن عربي ليس له إلا إرادة الوجود الثابت ، أو ليس له إرادة أصلاً . نعم لم يفرض الحق على العبد الكافر ثم يطالبه بالإيمان وإلا

كان ذلك عين الظلم ؛ ولكنه لم يفرض عليه شيئاً إطلاقاً ، وإنما فرض على العبد الكفر عينه الثابتة أو طبيعة وجوده : فإن كان ظلم فهو الظالم لنفسه . وبمحق لنا أن نقول أيضاً ، وإن كان عدل فهو العادل في حق نفسه - ولكننا عرفنا فيما سبق أن ابن عربي لا يعتبر الكفر والمعصية ولا أى نوع من أنواع المخالفات للشرع ظلماً أو بخوراً أو شرّاً إلا من ناحية الدين : أى من ناحية ما ورد في الشرع من أوامر ونواه . أما في ذاتها فكل أفعال العباد مرضية في نظر أربابها ، مقبولة في نظر الخلق ، عادلة لا ظلم فيها لأنها تطابق تمام المطابقة قوانين الوجود .

بعد كل هذا ذكر البيتين الآتني الذكر وختم بهما الفصل : وفيهما الشيء الكبير من النموذج مما دعا إلى اختلاف الشرح في فهمهما اختلافاً كبيراً . فكلمة « الكل » الواردة في البيت الأول قد تشير إلى كل « ما هو موجود » ، أو إلى كل ما ذكره قبل ذلك من الكلام عن الأمر الإلهي (الأمر التكليفي) وطاعة العبد . وعلى المعنى الأول يكون معنى البيت : فكل ما هو موجود ينتمي لنا (الحق) من وجه ، وينتمي لهم (الخلق) من وجه آخر : أى أن الوجود حق وخلق ، أو حق في خلق كما بين ذلك مراراً . وعلى المعنى الثاني يكون معناه : فكل ما ذكرناه من أمر وطاعة صادر منا - لأننا نأمر العباد ونطيعهم بأن ننقاد إلى ما تتطلبهم أعيانهم من حقوق الوجود - وصادر منهم لأنهم يأمروننا بأن يطالبونا بما تقتضيه أعيانهم ، وفي الوقت نفسه هم يطيعون أوامرنا . فالأمر والطاعة من الطرفين على قدم المساواة . وكذلك يقع الإبهام في الكلمة « الأخذ » التي قد تفهم بمعنى استمداد المعرفة ، أو استمداد الوجود ؛ وعلى المعنى الأول يستمد العبد معرفته الحقيقة من الحق . ويستمد الحق علمه بالعبد من ذات العبد وعينه الثابتة . وعلى المعنى الثاني يستمد العبد وجوده من الحق ، ويستمد الحق وجوده الظاهر وجوده ألوهيته من الخلق . بل إن اللبس قد وقع في الضمار الوارد في البيتين في قوله متى وعنا ، ومنهم وعنهم . فقد أخذت الضمائر

على أنها كلها عائدة على المخلوقات ، وأخذت على أن الضميرين في «منا» و«عَنَا» عائدان على الحق ، وفي «مِنْهُمْ» و«عَنْهُمْ» عائدان على الخلق ؛ وأخذت على أن الضميرين في «منا وعَنَا» عائدان على الخلق ، وفي «مِنْهُمْ وعَنْهُمْ» عائدان على الأسماء الإلهية .

وقد فهم الـبيـتـ الثـانـيـ «إـنـ لـاـ يـكـونـ مـنـاـ فـنـحـنـ لـاـ شـكـ مـنـهـ» بـعـنـيـ إنـ لـمـ يـنـتـسـبـواـ إـلـىـ الـحـقـ ، أوـ إـنـ لـمـ يـتـحـقـقـ وـجـودـهـ ؛ أوـ إـنـ لـمـ يـسـتـمـدـواـ عـلـيـهـ مـنـهـ ؟ـ فـإـنـ الـحـقـ لـاـ شـكـ يـنـتـسـبـ إـلـيـهـ (ـبـالـعـنـيـ الـتـقـدـمـ)ـ ، أوـ يـوـجـدـ فـيـ الـظـاهـرـ بـوـجـودـهـ أـوـ يـسـتـمـدـ عـلـمـهـ بـهـمـ مـنـهـ .

ونستطيع أن نلخص الـبـيـتـيـنـ إـجـالـاـ فيـ أـنـ كـلـ مـاـ هـوـ مـوـجـودـ بـالـقـوـةـ أـوـ بـالـفـعـلـ لهـ وـجـهـانـ :ـ وـجـهـ إـلـىـ الـحـقـ وـأـخـرـ إـلـىـ الـخـلـقـ :ـ وـجـهـ إـلـىـ الـفـاعـلـ وـأـخـرـ إـلـىـ الـقـابـلـ ،ـ وـأـنـ الـمـقـيـمـةـ الـوـجـودـيـةـ لـاـ تـكـوـنـ إـلـاـ عـنـ الـوـجـهـيـنـ جـيـيـاـ .ـ فـهـمـاـ الصـفـاتـ الـتـكـامـلـتـانـ فـيـ «ـالـوـاحـدـ»ـ .ـ فـالـبـوـيـةـ وـمـاـ يـلـزـمـهـ مـنـ الـأـسـمـاءـ لـاـ وـجـودـهـ إـلـاـ بـالـرـبـوـيـنـ ،ـ وـالـعـبـودـيـةـ وـمـاـ يـلـحـقـهـ مـنـ الصـفـاتـ لـاـ تـحـقـقـ لـهـ مـنـ غـيرـ الـأـرـيـابـ .ـ فـكـلـ مـنـ الـبـوـيـةـ وـالـعـبـودـيـةـ إـذـنـ لـمـعـنـيـهـ لـهــ .ـ بـلـ وـلـاـ تـحـقـقــ .ـ إـلـاـ بـالـأـخـرـىـ .ـ وـكـذـلـكـ الـحـالـ فـيـ الـأـلـوـهـيـةـ وـالـمـالـوـهـيـةـ .ـ فـإـذـاـ قـدـرـنـاـ أـنـ الـعـالـمـ مـسـتـقـلـ فـيـ وـجـودـهـ عنـ اللهـ أـصـبـحـ الـأـلـوـهـيـةـ أـسـمـاـ عـلـىـ غـيرـ مـسـمـيـ .ـ وـهـذـاـ بـعـنـيـ قـوـلـهـ :ـ «ـإـنـ لـاـ يـكـونـ مـنـاـ فـنـحـنـ لـاـ شـكـ مـنـهـ»ـ ،ـ لـأـنـ الـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ الـتـيـ تـطـلـبـ الـأـلـوـهـيـنـ ،ـ وـمـنـهـاـ يـتـكـوـنـ مـفـهـومـ الـأـلـوـهـيـةـ ،ـ تـصـبـحـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـغـوـاـ مـنـ القـوـلـ .ـ عـلـىـ هـذـاـ التـقـدـيرـ يـسـتـقـيمـ الـعـنـيـ فـيـ الـبـيـتـيـنـ ،ـ وـلـكـنـ لـسـوـءـ الـحـظـ لـيـسـ فـيـ الـفـصـ ذـكـرـ سـابـقـ لـلـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ حـتـىـ تـمـودـ عـلـيـهـاـ الـضـمـارـئـ فـيـ مـنـهـ وـعـنـهـ .ـ وـالـأـقـرـبـ إـلـىـ رـوـحـ الـفـصـ أـنـ نـعـيـدـ الـضـمـارـئـ فـيـ مـنـاـ وـعـنـاـ عـلـىـ اللهـ ،ـ وـفـيـ مـنـهـ وـعـنـهـ عـلـىـ الـعـبـادـ ،ـ لـأـسـيـاـ وـقـدـ وـرـدـ الـبـيـتـانـ بـعـدـ شـرـحـ الـآـيـةـ الـقـرـآنـيـةـ الـتـيـ يـنـصـفـ اللهـ بـهـاـ نـفـسـهـ مـنـ الـعـبـادـ فـيـ قـوـلـهـ :ـ «ـوـمـاـ ظـلـمـنـاهـ وـلـكـنـ كـانـواـ أـنـفـسـهـمـ يـظـلـمـونـ .ـ»ـ

(٦) « وقد أدرج في الشفع الذي قيل هو الور » .

الشفع هو العالم والور هو الواحد الحق - الذات الإلهية أو المطلق . والراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أدرجت في العالم كما أدرج العدد « واحد » في العدد « اثنين ». وهذا التشيل الرياضي البديع يشرح لنا نظرية ابن عرب شرحاً دقيقاً ويعزز بينها وبين النظريات الأخرى التي قد تختلط بها كنظريات الحلول أو نظرية الفيوضات التي قال بها أفلاطين . ليس العالم فيضًا عن « الواحد المطلق » كما قال أفلاطين ، بل هو هو ذلك الواحد متجلياً في صورة المكنونات الت晦ينة : أي أنه « المطلق » الذي جرده العقل من إطلاقه عند ما تصوّره في صورته المقيدة . فـكما أن « الواحد » المدعي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ، وكما أن الأعداد ليست في الحقيقة إلا صوراً معقوله لا واحد المدرج فيها جميعاً ، كذلك الحال في الواحد الحق والكثرة الوجودية التي نسميها بالعالم . فالواحد المدعي ليس له إلا دلالة واحدة وإشارة واحدة وهي إشارته إلى ذاته ودلالته على هذه الذاتية . أما الأعداد الأخرى فلكل منها دلالتان أو إشارتان : دلالته على نفسه كدلالة الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة وهكذا . ودلالته على « الواحد » التكرار أو المدرج فيه . هكذا الور والشفع : الحق والعالم - أو بعبارة أدق الذات الإلهية والعالم . فإن الذات الإلهية إذا نظر إليها معرأة عن جميع العلاقات والتسبب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا على نفسها وإلى نفسها . أما العالم الذي هو كثرة من صور الوجود فله إشارتان : إشارة إلى نفسه ، وإشارة إلى الذات المدرجة في كل صورة من صوره . والحقيقة أن الور هو الشفع ، ولكنهما مختلفان في الذهن ، كما أن الواحد المدعي هو عين الأعداد كلها ، ولكنه مفاير لها ذهناً .

## الفصل الرابع عشر

(١) يتصل موضوع هذا الفصل اتصالاً وثيقاً ب موضوع الفصل السابق في كثير من الوجوه لأنه يبحث في مشكلة القضاء والقدر التي هي مشكلة عالم الغيب حيث التقدير الأزلي والجبرية التي يخضع لها الوجود بأسره . وقد شرحتنا في مواطن أخرى من هذا الكتاب معنى « سر القدر » وما يتصل به من بعض المسائل ، ولكننا لم نشر بعد إلى الصلة بين القضاء والقدر ، ولا بين القدر ومسألة الخلق ، كما أننا لم نعرض لذكر معرفة الإنسان بعالم الغيب ومدى إمكان هذه المعرفة . وهذه كلها أمور يناقشها المؤلف في هذا الفصل .

وقد صورَ لنا عَزِيزاً في صورة النبي الذي ينشد المعرفة بعالم الغيب عن طريق الوحي ويطلب الاطلاع على سر القدر ، وساق لنا الآية التي أخبر الله عز وجل فيها عن عزيز أنه قال في قرية من القرى « أَنَّ يَحْيَ هَذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتَهَا ؟ » ، مظهراً بذلك شك وعجبه ، ومستلهمًا من الله حكمته الأزلية في إمامة القرية . ثمَّ بينَ أنَّ الْعِلْمَ بِالْقَدْرِ لَيْسَ مَمَّا يُوحَى بِهِ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ ، وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ يُنَكْشَفُ لِلْمَارِفِينَ مِنَ الْأُولَاءِ انكشافاً ذوقياً ؛ وهذا زرٌ يقابل بين الأنبياء والأولياء من جهة ، وبين علم الأولين وبمعرفة الآخرين من جهة أخرى . والحقيقة: أنَّ مسألة عزير عن القرية ليس لها كبر صلة ب موضوع الفصل ولكنها يتحذَّل الآيات القرآنية الواردة فيها أساساً يبني عليه آراءه في القضاء والقدر ويخرج منها المانع الفلسفية والصوفية التي يريدها .

(٢) « فَلَلَّهُ الْحَجَةُ الْبَالِغَةُ » (قرآن من ٦ آية ١٥٠) .  
أَيْ فَلَلَّهُ الْحَجَةُ الْبَالِغَةُ عَلَى عِبَادِهِ ، لَأَنَّهُمْ اسْتَحْقَوُا الثَّوَابَ وَالْقَاتِلَةَ بِذُوَّلِهِمْ ؛

ففهم تصدر الأفعال ، وفي ذواتهم تتقدّر من الأزل . ولا يحسم قضاء الله على الأشياء إلا بها – أي بعقتضي طبيعتها ، فهى الحاكمة على نفسها بما استقر في أعيانها الثابتة . وليس لله في الأمر إلا أن تقتضى عنایته تحقق ما في هذه الأعيان على ماهى عليه . فإن فعل الإنسان الخير فمن استعداده الأزلي لفعل الخير، وإن فعل الشر فمن استعداده الأزلي لفعل الشر ، وهو يجتاز في الحالين ثمرة غرسه ، أو ثمرة ما غرس في جبله .

فإن قيل فما معنى الجزاء ، وما معنى الثواب والعقاب في مذهب جبرى كهذا المذهب ، أجاب ابن عربى أن التواب والعقاب ليسا إلا أسمين لما عليه حال العباد من طاعة أو معصية ، وما يعقب هذه الحالة من لذة أو ألم في حياة العباد في هذه الدنيا نتيجة لأفعال طاعتهم أو معصيتهم . بل إن هذه الحال نفسها من جملة الأحوال التي تقتضيها أعيان العباد في فطرتها الأولى . فكما أن العبد مفظور على فعل الخير أو الشر ومفظور على عمل الطاعة أو المعصية ، كذلك هو مفظور على أن يكون شقياً أو سعيداً بأفعاله . ومعنى هذا أن التواب والعقاب ليسا جزاء من الله يقضى به في الدار الآخرة ، بل هما أقرب ما يمكن إلى الجزاء الطبيعي الذى يجعله على الفاعل فعله . قارن ما ورد في الثواب والعقاب وحمد الإنسان وذمه نفسه : الفصل الخامس ؛ التعليقان ٦ ، ٧ ؛ والسابع : التعليق ١١ ؛ والثامن التعليقان ٥ ، ٦ ؛ والعاشر : التعليق ٢ الخ .

(٣) « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » (قرآن س ١٧ آية ٥٥) .

التفاضل حاصل بين الرسل كما نصت عليه الآية المذكورة وبين النبيين بدليل قوله تعالى « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » ، بل بين الناس عمّة كما قال تعالى « والله فضل بعضكم على بعض في الرزق » . وعلى هذه الآيات يدلى ابن عربى نظرية لا تخلو من طرافة في معنى أفضلية بعض الرسل على بعض ، وأفضلية بعض الخلق على بعض ، كما يشير إلى اختلاف الرسل في رسالاتهم باختلاف الأمم التي أرسلوا إليها .

قال الله قد فضل بعض الرسل على بعض – لا يعني أنه خص بعضهم بفضل ما وحّرم

الآخرين منه ، أو أكرم بعضهم أكثر مما أكرم غيره ، أو غير ذلك مما هو أدخل في المعانى الخلقية ، ولكننى بمعنى أنه أرسل بعض الرسل برسالات لم يرسل بها غيرهم لاختلاف الأمم فى مدى استعدادهم لقبول الرسالات الإلهية والعمل بها . فاختلت الرسل ، و اختللت رسالاتهم باختلاف أعمهم . وفي هذا الاختلاف معنى التفاضل ، ولكننى ليس تفاضلاً أخلاقياً ولا تفاضلاً يستند إلى قيمة الرسول عند الله . ليس أحد من الرسل أفضل من الآخر في عمله ولا في درجة قربه من الله ، ولكن الرسل يتفاوتون فيما أرسلوا به من الشرائع والأحكام ، كل في الزمان والمكان وإلى الأمة التي هي أحق من غيرها برسالته . فالشريعة إذن تختلف بساطة وتفصيدها كما تختلف في أنواعها ، ويحددتها في حالة كل رسول طبيعة الأمة التي أرسل إليها وظروفها . فهي متفاضلة أى مختلفة متفاوتة ، وكذلك الرسل المرسلون بها .

ولكن لكل رسول نوعين من العلم يختلف فيما عن غيره من الرسل :

الأول العلم الخاص بشريعته : وهذا مقيد كما قلنا بظروف الأمة التي بعث إليها .

الثانى علم بالأمور الأخرى غير المتعلقة بشريعته وهذا مقيد بطبيعته هو واستعداده.

أما الأنبياء فيقع التفاضل بينهم - أى الاختلاف - في النوع الثانى فقط ، ومن أهم أجزاءه العلم بالغيبات . وأما غير الأنبياء والرسل من الخلق فيقع التفاضل بينهم في الرزق ، والرزق منه ما هو مادى كالأغذية ومنه ما هو روحانى كالملوم . ولا يعطى الحق العباد من الرزق إلا يقدر استحقاقهم ، واستحقاقهم هو استعدادهم أو ما تتطلبه حقائقهم وأعيانهم الثابتة . فالتفاضل في الأحوال الثلاثة اختلف وزنادة ونقص لا تميز وأفضلية .

(٤) «فالتوقيت في الأصل للمعاوم ، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع القدر».

عرف «القدر» في أول الفصل بأنه «توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد» ، كما عرف القضاء بأنه «حكم الله في الأشياء» . فالقدر هو تمرين حدوث

شيء من الأشياء على ما هو عليه في عينه الثابتة في وقت معين ؟ والقضاء هو حكم الله في الأشياء أن تكون كيت وكيت على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه . وعليه كان القدر سابقاً على القضاء . والله ينفذ حكمه في الأشياء بحسب علمه بها ، وعلمه بها راجع إلى ما تعلمه الأشياء نفسها مما هي عليه في ذاتها . فكأن القضاء والمعلم تابعان للمعلوم ، وكذلك الإرادة والمشيئة . أما القدر ، وهو تعين الوقت ، فسابق على هذه كلها . وهو راجع إلى الشيء المقدر نفسه - المشار إليه بالمعلوم .

ويظهر أنه يستعمل كلثي الإرادة والمشيئة بمعنىين مختلفين جرياً على عادته (راجع الفص الثالث والعشرين ) مع أنه لا فرق بينهما في الاصطلاح المادي . فالإرادة عنده تتعلق بوجود مالا وجود له فقط ، ولكن المشيئة تتصل بوجود مالا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود . وهذه التفرقة نفسها ملاحظة في القرآن الكريم الذي يظهر أن ابن عربى أخذها منه . يقول الله تعالى « من يرد الله أن يهدى به يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلله يجعل صدره ضيقا حرجا » . ويقول : « ولو شاء لمن دكم أجمعين » ، « إن يشاً يذهبكم ويأت بخلق جديد » .

(٥) « فِسْرُ الْقَدْرِ مِنْ أَجْلٍ الْعِلْمِ ... فَالْعِلْمُ بِهِ يُعْطَى الرَّاحَةُ الْكَلِيْمَةُ لِلْعَالَمِ بِهِ ، وَيُعْطَى الْعَذَابُ الْأَلِيمُ لِلْعَالَمِ بِهِ أَيْضًا » .

سر القدر إما الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل في العلم القديم ، أو كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها . فالعلم بسر القدر إذن هو العلم بسر الوجود وحقيقةه ؛ لأن به يكشف معنى الوجود ومعنى شيئاً الأشياء ، وكيف ظهرت على النحو الذي ظهرت عليه . كذلك تكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودي الذى نسميه بالعالم ؛ ويظهر للعالم به كيف يقرر كل موجود مصيره بنفسه . لا عجب إذن أن العلم بسر القدر مصدر راحة تامة لصاحبه ومصدر عذاب أليم له أيضاً . فهو مصدر راحة من حيث إنه يكشف لصاحبه

أن كل ما يجري في الوجود إنما هو نتيجة القوانين المفروضة في طبيعة الوجود ذاتها ، وأن كل إنسان مقدر عليه أن يكون ما هو عليه في الواقع ، وأن يظهر بالصورة التي ظهر فيها . لا مناص من ذلك ولا بمعدى عنه . ومن شأن هذا العلم أن يبعث في نفس صاحبه الرضا التام بكل ما يحكم به القضاء ، وأن يوقفه من الوجود كله موقف التفاؤل . وأى شيء أدعى للتفاؤل وأجلب لرضا النفس من أن تعلم أن كل ما يصدر منها إنما هو من غرس يدها ومن مقتضى طبيعتها ، وأن كل جزاء تلقاه إنما هو جزاء عادل ؟ وأى رحابة صدر بل أى تسامح أعظم من ذلك الذي يشعر به الواقع على سر القدر وهو ينظر إلى غيره من العباد وقد ضلوا سوء السبيل وارتکبوا المعاصي والآلام ؟ بل أى الناس أقبل منه لما يأتي به قضاء الله المحتوم من محن وألام ، وأبعد عن الشكوى ولو كانت إلى الله ؟

ولكن العلم بسر القدر كما يورث صاحبه كل الراحة والطمأنينة النفسية والتفاؤل ، يورثه ، من ناحية أخرى الألم والقلق والتشاؤم ، لأنه يرى في الكون شقاءً كثيراً وألاماً مبرحة ومعاصي ترتكب ضد أوامر الدين ونواهيه ، ولكنه قد لا يلم في الوقت نفسه إذا كان الخلاص من كل هذه الشرور قد قدر أيضاً في طبيعة الوجود كما قدرت الشرور ذاتها .

والعلم بسر القدر من مكونات أسرار الله وحده ، ولكنه قد يطلع عليه من يختصه بفضله من عباده ؛ وهؤلاء قد يقفون على سر القدر بجملة أو مفصلاً ، وبذلك يلمون ما في علم الله ، وتكتشف لهم أعيان الموجودات الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا ينتهي . وبذلك يأخذون العلم بحقائق الأشياء من نفس المعدن الذي يأخذ الله منه علمه بها . راجع الفصل الثاني .

(٦) « وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا ؛ وبه تقابلت الآباء الإلهية » .

سر القدر هو القانون المتحكم في الوجود كما قلنا ، ومن أجله وصف الحق نفسه

بالغضب والرضا بل وسائر الأسماء الإلهية المترقبة . والمراد بالغضب هنا جملة الصفات الإلهية التي يسميها الصوفية « صفات الجلال » ، وبالرضا جملة الصفات التي يسمونها « صفات الجمال » . وكل النوعين يتتصف به الحق من حيث صلته بالخلق أو بالعالم .

وقد ذكرنا أن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر بالصورة التي تقتضيها عينه الثابتة، فن الوجودات ما تجلّى فيه جميع الصفات الوجودية كالإنسان الكامل ، ومنها ما هو دون ذلك كسائر بني الإنسان ، ومنها ما هو على حظ من الوجود أدنى من ذلك كالحيوان والنبات والجذاد . ومن الخلق من تصدر أعماله موافقة لأوامر الشرع، ومنهم من يخالفه . وكذلك منهم من قدر له أن يفعل ما يسميه العرف خيراً ومن يفعل ما يسميه العرف شرّاً وهكذا . وهذه تفرقة تجدها في الديانات المزالة جميعها ، وتجد أن الحق قد وصف نفسه بالرضا بالإضافة إلى نوع من الخلق وبالغضب بالإضافة إلى نوع آخر . ولكن «الحق» كما يتصوره ابن عربي ليس ذلك الإله الذي يغضب ويرضى ويحب ويكره كما تتحدث عنه الأديان ، لأنّه ليس «شخصية» تجتمع فيها هذه الصفات، وإنما هو الوجود كله ، أو هو باطن الوجود والماء ظاهره . لم يبق إذن إلا أن نقول إن هذه الصفات إن هي إلا أسماء تعبّر عن نسب أو إضافات بين الحق والخلق من وجهة نظر خاصة هي وجهة نظر الدين . فإذا أتى الإنسان معصية مثلاً اقتصى ذلك - من ناحية الدين - عقابه وغضب الله عليه . ولكن ابن عربي لا يقول بالعقاب ، ولا بغضب الله إلا من ناحية أنه مجرد اسم أطلق عليه بإزاء العبد العاصي . إن منطق مذهبة في الخبر لا يسمح إلا بهذا وإلا تناقض مع نفسه ، فإن العالم الذي تصور كل ما يجري فيه خاصيّاً لطبيعة وجوده لا يمكن أن يكون به متسع لنضب الله ورضاه . وقد صرّح نفسه بذلك في الفصل السابع عند ما قال : والسعيد من كان عنده مرضياً ، وما ثمّ إلا من هو مرضي عند ربه (أي الاسم الذي يتحلّ فيه) .

قارن التعليق الرابع على هذا الفصل.

أما تقابل الأسماء - وقد أشار إليه فيما مضى بتناول الحضرتين - فراجع إلى أن الوجود الواحد الذي هو الحق، يتجلّى في صور أعيان المكائن كل أنواع التجلي الممكنة ويظهر فيها بكل أنواع الأسماء المقابلة . ولهذا لا تحدّد الجبرية التي يقول بها ابن عربي الوجود القيد وحده (الخلق) بل الوجود المطلق أيضاً (الحق) : وهذا ظاهر في قوله : « فحقيقة مِنْ القدر تَحْكُمُ فِي الْوَجُودِ الْمُطْلَقِ وَالْوَجُودِ الْمُقِيدِ ، لَا يَعْلَمُ أَنْ يَكُونُ شَيْءٌ أَتْمَّ مِنْهَا وَلَا أَقْوَى وَلَا أَعْظَمُ لِعُومِ حُكْمِهَا التَّعْدِي وَغَيْرِ التَّعْدِي » .

(٧) « مطلب العَزِيز » .

لما مر عزيز بيته القدس (أورشليم) بعد أن هدمه « بنو خادنصر » ورأى القرية خاوية على عروشها صاح قائلاً : « أَنَّى يَحْيِي هَذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهِ؟ » (قرآن س ٢ آية ٢٦١) ، فأمامه الله مائة عام ثم بعثه وطلب منه أن ينظر إلى طمامه الذي لم يفسد، وإلى حماره الذي مات وبل فلم يبق منه إلا عظامه ، فإذا به يرى الحمار وهو يبعث حياً وتكتسي عظامه باللحم . هذه هي القصة كما وردت في القرآن ، ويفهم منها عادة أن عزيزاً قد دخله الشك وتكلّم العجب من بعث أورشليم الخربة وأهلها إلى الحياة مرة أخرى ، فأراه الله بعث الأجسام رأى العين فيما فعل بمحارمه .

ولكن ابن عربي لا يفهم أن هذا كان مطلب عزيز ؟ فعزيز - في نظره - لم يشك في إحياء الله الموتى ولم يستلزم ذلك على الله ، وإنما أراد أن يعرف مِنْ القدر في الخلق : أى أراد أن يعرف كيف خلق الله الخلق وأخرجه إلى الوجود ، لا كيف يحيي ميتاً أو أمواناً بالذات ، وأراد أن يعرف ذلك عن طريق الوحي وهو الطريق الذي يشق به الأنبياء عليهم من الله . وبعبارة أخرى أراد عزيز أن يقف على أحوال المكائن في أعيانها الثابتة في العلم الإلهي القديم - أو بلغة ابن عربي نفسه - أراد أن يعرف « مفاصي الغيب » التي لا يعلمها إلا الله وحده بدليل قوله : « وعنه مفاصي الغيب

لَا يعلمها إِلَّا هُوَ» (قرآن س ٦ آية ٥٩). ولذلك لم يجبه إلى طلبه حيث لا إجابة على مثل ذلك، إذ لا وسيلة إلى العلم به عن طريق الوحي. وكل ما أجيبي به كان برهاناً عملياً في كيفية إحياء الله الوفي، تنبئه عزير بأن يقلع عن مطلبـه الأصلي . ولكنـه ألحـ في السؤـال حتى عـاتـبه اللهـ - كـا وردـ بذلكـ الخبرـ - بـقولـهـ لهـ : «لـئـن لـم تـنـتـهـ لـأـخـونـ اـسـكـ منـ دـيـوـانـ النـبـوـةـ» لأنـ طـرـيقـ الـأـنـبـيـاءـ إـلـىـ الـعـلـمـ هوـ الـوـحـيـ - أـيـ وـلـأـثـنـ اـسـكـ فـيـ دـيـوـانـ طـائـفـةـ أـخـرـىـ هـيـ أـصـحـابـ الـكـشـفـ وـالـذـوقـ الـذـينـ خـصـصـهـمـ اللهـ بـالـعـلـمـ بـعـثـلـ ذـلـكـ . فـكـأـنـهـ أـرـادـ بـهـذـاـ التـابـ تـنبـيـهـ عـزـيرـ إـلـىـ أـنـ مـثـلـ هـذـاـ الـطـلـبـ لـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـكـوـنـ مـنـ نـبـيـ وـلـأـنـ يـصـدـرـ مـنـهـ عـلـىـ هـذـهـ الصـورـةـ ، لـأـنـ ذـلـكـ لـيـسـ مـنـ عـلـمـ الـأـنـبـيـاءـ ، بـلـ هـوـ مـنـ عـلـمـ اللهـ الـذـيـ قـدـ يـطـلـعـ عـلـيـهـ مـنـ شـاءـ مـنـ خـاصـةـ أـولـيـائـهـ بـطـرـيقـ الـكـشـفـ لـاـ الـوـحـيـ . عـلـىـ أـنـ الـقـبـ قدـ وـقـعـ عـلـىـ عـزـيرـ مـنـ طـرـيقـ آخـرـ ، وـذـلـكـ أـنـ أـرـادـ أـنـ يـقـفـ عـلـىـ سـرـ الـخـلـقـ أـيـ حـالـ تـعـلـقـ الـقـدـرـةـ الـإـلـهـيـةـ بـالـمـوـجـودـاتـ ، وـلـاـ ذـوقـ لـغـيرـ اللهـ فـذـلـكـ إـذـ لـاقـدـرـةـ وـلـاـ فـعـلـ إـلـاـ اللهـ خـاصـةـ . فـكـأـنـهـ بـهـذـاـ السـؤـالـ أـرـادـ أـنـ يـكـوـنـ لـهـ مـاـ اللهـ: أـيـ أـرـادـ أـنـ تـكـوـنـ لـهـ قـدـرـةـ تـعـلـقـ بـالـقـدـورـ ، فـطـلـبـ مـاـ لـيـكـنـ وـجـودـهـ فـيـ الـخـلـقـ . وـمـاـ يـدـلـنـاـ عـلـىـ أـنـهـ طـلـبـ هـذـاـ الـطـلـبـ الـمـسـتـحـيلـ إـلـاحـاـهـ فـيـ السـؤـالـ بـعـدـ أـنـ أـرـاهـ اللهـ كـيـفـيـةـ إـحـيـاءـ الـوـحـيـ ، وـلـوـ أـنـهـ أـرـادـ مـعـرـفـةـ هـذـهـ الـكـيـفـيـةـ لـاـ كـتـقـ بـالـدـلـيـلـ الـعـمـلـيـ الـذـيـ أـظـهـرـهـ اللهـ لـهـ ، وـلـكـنـهـ تـمـادـيـ فـيـ السـؤـالـ فـعـاتـبـهـ اللهـ .

(٨) «وـاعـلمـ أـنـ الـوـلـاـيـةـ هـيـ الـفـلـكـ الـحـيـطـ الـعـامـ» .

أـعـظمـ مـاـ يـعـتـازـ بـهـ الـوـلـيـ الـمـسـلـمـ فـيـ نـظـرـ اـبـنـ عـرـبـيـ هـوـ تـحـقـقـهـ بـالـوـحـدةـ الـذـاتـيـةـ مـعـ الـخـنـقـ، وـفـنـاؤـهـ التـامـ فـيـهـ، وـإـدـرـاكـهـ ذـوقـاـ أـنـ الـكـثـرـةـ الـوـجـودـيـةـ عـيـنـ الـوـحـدةـ . هـذـهـ أـيـضاـ هـيـ صـفـاتـ «الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ» عـنـدـهـ ، وـلـذـلـكـ كـانـتـ الـوـلـاـيـةـ صـفـةـ عـامـةـ أـوـ قـدـرـآـ مشـترـكاـ بـيـنـ أـفـرـادـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ جـمـيعـهـمـ ، لـاـ فـرـقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ وـلـيـ أـوـ بـنـيـ أـوـ رـسـوـلـ . كـلـ هـؤـلـاءـ يـجـمـعـهـمـ عـنـصـرـ وـاحـدـهـوـ عـنـصـرـ الـوـلـاـيـةـ - بـالـعـنـيـ الـذـيـ أـسـلـفـنـاـ - وـتـفـرـقـهـمـ صـفـاتـ

آخر يمتاز بها كل منهم عن الآخر، وهي صفات عارضة لا تتنافى مع جوهره الذي هو الولاية . فالنبي ولـى اختص إلى جانب ولايته بالقدرة على الإنباء والإخبار بالغيبات؛ والرسول ولـى اختص إلى جانب ولايته بتبيـلـيـغ رسـالـة إلهـيـة إلى النـاسـ . والـوـلى ولـى وـحـسـبـ، ولو أنه يستطـيـعـ هو الآخر أن يطلع على عـالـمـ النـيـبـ في بعض أحوالـهـ، ولكن ليس لهـ هـذا المـقـامـ بين النـاسـ .

والولاية - بـهـذا المعـنىـ - لا تقطع ما دـامـ في النـاسـ من يصلـ إلى مقـاماـ، يـدـها تقطع الرـسـالـةـ والنـبـوـةـ الـخـاصـةـ ؛ بل إنـهـماـ قدـ اـنـقـطـعاـ فـعـلاـ بـمـوتـ النـبـيـ مـحـمـدـ صـلـيـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ آـخـرـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـرـسـلـيـنـ الـذـيـ قـالـ «ـلـاـنـبـيـ بـعـدـيـ»ـ : أـئـىـ لـاـنـبـيـ بـعـدـهـ مـشـرـعـاـ أوـ مـشـرـعـاـلـهـ وـلـاـ رـسـولـ : وـالـنـبـيـ الـشـرـعـ هوـ الرـسـولـ مـثـلـ مـوـسـىـ وـعـيـسـىـ وـمـحـمـدـ ، وـالـشـرـعـلـهـ هوـ الـادـاخـلـ فـيـ شـرـيعـةـ مـشـرـعـ . مـثـلـ أـنـبـيـاءـ بـنـيـ إـسـرـائـيلـ .

يـقـولـ اـبـنـ عـرـبـيـ «ـوـقـدـ قـصـمـ هـذـاـ حـدـيـثـ ظـهـورـأـوـلـيـاءـ اللـهـ»ـ لـأـنـ الـكـامـلـيـنـ مـنـ الـأـوـلـيـاءـ لـاـ يـرـيدـونـ أـنـ يـتـسـمـواـ باـسـمـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ الـإـلـهـيـةـ تـحـقـيقـاـ لـعـبـودـيـتـهـمـ الـخـالـصـةـ ، وـاسـمـ «ـالـوـلـىـ»ـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ الـتـيـ أـطـلـقـهـاـ الـحـقـ عـلـىـ نـفـسـهـ فـيـ مـثـلـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ : «ـالـلـهـ وـلـىـ الـذـينـ أـمـنـواـ»ـ وـقـوـلـهـ : «ـوـهـوـ الـوـلـىـ الـجـيـدـ»ـ . فـلـمـ يـقـ يـقـنـعـ الـكـامـلـيـنـ إـذـنـ اـسـمـ يـخـتـصـونـ بـهـ دونـ الـحـقـ لـاـ تـقـطـعـ اـسـمـ النـبـوـةـ وـالـرـسـالـةـ ، بلـ لـمـ يـقـنـعـ لـهـمـ سـوـيـ اـسـمـ الـوـلـىـ الـذـيـ يـشارـكـونـ فـيـهـ سـيـدـهـمـ وـهـذـاـ عـزـيزـ عـلـيـهـمـ ، لـأـنـ مـقـامـهـمـ الـحـقـيـقـيـ الـجـدـيـرـ بـهـمـ هـوـ مـقـامـ الـمـبـودـيـةـ الـخـالـصـةـ وـفـاـ يـلـزـمـهـاـ مـنـ صـفـاتـ .

(٩) «ـإـذـاـ رـأـيـتـ النـبـيـ يـتـكـلـمـ بـكـلـامـ خـارـجـ عـنـ التـشـرـيعـ فـنـ حـيـثـ هـوـ وـلـىـ وـعـارـفـ»ـ .

الـرـادـ بـالـنـبـيـ هـنـاـ أـئـىـ نـبـيـ كـانـ ، وـقـدـ سـبـقـ أـنـ ذـكـرـناـ أـنـ كـلـ دـسـولـ وـكـلـ نـبـيـ هـوـ إـلـىـ جـانـبـ رـسـالـتـهـ أـوـ نـبـوـتـهـ وـلـىـ . إـذـاـ رـأـيـتـ نـبـيـاـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ يـتـكـلـمـ بـكـلـامـ لـاـ وـجـودـهـ وـلـاـ أـسـلـهـ فـيـ الـشـرـعـ الـخـاصـ الـذـيـ يـتـبـعـهـ ، فـإـنـعـاـ يـأـتـهـ عـلـمـهـ بـاـ يـتـكـلـمـ فـيـهـ مـنـ جـهـةـ

ولايته لامن جهة نبوته . وبعبارة أخرى يزيد ابن عربى أن يقول إن هذا العلم هو من علم الوراثة ، ككلام الصوفية في التخلق بأخلاق الله وكلامهم في قرب النوافل والفرائض وفي مقام التوكيل والرضا والتسليم والفناء والتوحيد والجمع والفرق وما شاكل ذلك مما يمكن إدخاله تحت « الرهبانية » التي قال الله فيها إن أتباع عيسى ابن مريم ابتدعواها ولم يكتبها الله عليهم . ولكن الرهبانية ليست فاصرة على المسيحيين ، فإن في الإسلام ما يوازيها وهي تعاليم الزهد والصوفية ، وكلها مستمد - في نظر الصوفية - من العلم الباطن الذي ورثوه عن صاحب هذا العلم وهو محمد عليه السلام : فإن مخدداً كان له في زعمهم علامان : علم بظاهر الشرع وهذا هو الذي أوحى الله به إليه ، وعلم بباطن الشرع ورثه أولياء المسلمين من بعده .

على هذه النظرية التي شرح فيها ابن عربى ماهية الرسالة والتبوة والولاية بني دفاعه عن الرهبانية والتصوف ، ونظر إلى تعاليم الصوفية على أنها جزء من تعاليم الإسلام بمعنى أعم من المعنى الذي يفهمه الناس عادة - لا الإسلام الذي يحتوى قواعد الشرع المنزل وحده ، بل الإسلام الذي يحتوى هذه ، كما يحتوى علم باطن الشريعة الذي أشراق في قلب النبي من عالم الغيب بلا وساطة ، وانكشف له من حيث هو ولد لامن حيث هونبي ، والذي ما زال يكشف في قلب كل ولد مسلم من بعده .

ويظهر لي أنه لا تناقض مطلقاً بين هذه النظرية وما ذكره القرآن عن الرهبانية التي ابتدعواها المسيحيون ، بل أرى - على العكس من ذلك - أن نظرية ابن عربى تفسر لنا الآية القرآنية المشكلة التي وردت فيها الإشارة إلى الرهبانية تفسيراً معقولاً (راجع القرآن س ٥٧ آية ٢٧) . فالقرآن يقول إن الرهبانية نظام ابتداعاً ولم يكتبه الله على أصحابه : ومعنى هذا أنه لم يكن في وقت من الأوقات جزءاً من شرع منزل . ألا يمكن أن يكون هذا الابتداع من عمل قلوب الأولياء ، وراجعاً إلى طبيعة بواتねهم كما يقول ابن عربى ؟ بل إنه ليذهب إلى أبعد من ذلك كما يدل عليه

الفض فيما بعد ، فيوضع العلم الباطن في درجة أعلى من علم الشرع الذي هو علم الظاهر كفعل أوائل الصوفية ، ويعتبر أى رسول من حيث هو ولـيـ أـمـ وـأـكـلـ مـنـهـ من حيث هو رسول أو نـبـيـ : أـىـ أـنـ الـوـلـيـ فـوـقـ الرـسـوـلـ وـالـنـبـيـ فـيـ شـخـصـ وـاحـدـ ، لـأـنـ مـطـاـقـ وـلـيـ أـفـضـلـ مـنـ مـطـلـقـ نـبـيـ أـوـ رـسـوـلـ كـافـهـ بـعـضـ السـكـتـابـ خـطـأـ .

(١٠) « والولي اسم باق لله تعالى ، فهو لم يده مختلفاً وتحققاً وتماماً » .

« الولي » اسم من أسماء الله كما قلنا ، ولكنـهـ يـطـلـقـ عـلـىـ العـبـدـ أـيـضاـ إـذـاـ اـكـتـلـتـ فـيـهـ صـفـاتـ الـوـلـيـةـ وـوـصـلـ إـلـىـ مـقـامـهـ . وـأـخـصـ صـفـاتـ الـوـلـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ نـظـرـ ابنـ عـرـبـ هـيـ الـفـنـاءـ فـيـ اللـهـ وـالـتـحـقـقـ بـالـوـحـدـةـ الـذـانـيـةـ بـيـنـ الـحـقـ وـالـخـلـاقـ . فـإـذـاـ وـصـلـ الصـوـفـيـ إـلـىـ هـذـاـ الـقـاـمـ فـقـدـ وـصـلـ إـلـىـ غـاـيـةـ الـطـرـيـقـ الـصـوـفـيـ كـاـيـرـسـهـ مـتـصـوـفـهـ وـحـدـةـ الـوـجـودـ ، وـحـقـ لـهـ أـنـ يـسـمـيـ نـفـسـهـ لـاـ بـاسـ الـوـلـيـ وـحـدـهـ ، بـلـ بـأـيـ اـسـمـ مـنـ الـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ . وـلـفـنـاءـ عـنـدـهـ دـرـجـاتـ لـكـلـ مـنـهـ اـسـمـ خـاصـ : فـإـذـاـ فـيـ الـصـوـفـيـ عـنـ صـفـاتـ الـبـشـرـيـةـ وـمـخـلـقـ بـصـفـاتـ الـأـلـوـهـيـةـ سـوـاـ ذـلـكـ تـحـقـقـاـ ، وـإـنـ فـيـ عـنـ ذـاـهـ وـتـحـقـقـ بـوـحـدـتـهـ مـعـ الـحـقـ ، سـوـاـ ذـلـكـ تـحـقـقـاـ ، وـإـنـ باـقـ الـفـنـاءـ ، وـعـرـفـ أـنـ لـاـ وـجـودـهـ وـلـاـ قـوـامـ إـلـاـ بـالـلـهـ وـحـصـلـ فـيـ مـقـامـ الـقـرـبـ الدـائـمـ مـنـهـ ، سـوـاـ ذـلـكـ تـمـلـقاـ .

ولـكـنـ ابنـ عـرـبـ قدـ استـعـمـلـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ الـثـلـاثـةـ استـعـلاـ آخرـ فـيـ رسـالـةـ فـيـ «ـ شـرـحـ أـسـمـاءـ اللـهـ الـحـسـنـيـ »ـ (١)ـ . فـأـضـافـ هـذـهـ الصـفـاتـ إـلـىـ الـأـسـمـاءـ ذـاـهـاـ لـإـلـىـ التـصـفـيـنـ بـهـاـ ، أـوـ اـعـتـبـرـهـاـ دـلـالـاتـ مـعـ نـسـبـ ثـلـاثـ بـيـنـ الـحـقـ وـالـخـلـاقـ ، أـوـ بـيـنـ الـوـاحـدـ وـالـكـثـرةـ . فـالـتـخـلـقـ هـوـ نـسـبـ كـلـ اـسـمـ مـنـ الـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ إـلـىـ الـخـلـاقـ : أـىـ ظـهـورـهـ وـتـجـلـيـهـ فـيـ الـكـثـرةـ الـوـجـودـيـةـ . وـالـتـحـقـقـ هـوـ دـلـالـةـ عـلـىـ الـحـقـ (ـ اللـهـ )ـ مـنـ حـيـثـ ذـاـهـ . أـىـ أـنـ الـتـخـلـقـ يـشـيرـ إـلـىـ جـهـةـ الـكـثـرةـ فـيـ حـيـنـ أـنـ الـتـحـقـقـ يـشـيرـ إـلـىـ جـهـةـ الـوـحـدـةـ . أـمـاـ التـعلـقـ فـهـوـ دـلـالـةـ الـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ عـلـىـ النـسـبـةـ بـيـنـ الـحـقـ وـالـخـلـاقـ . فـإـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ الـحـقـيـقـةـ الـوـجـودـيـةـ

(١) خطوط بالمسكبة الهندية بلندن 1.22 fol. 658 Loth

في جملتها قلنا إن التخلق إشارة إلى ناحية القابلية فيها ، والتحقق إلى ناحية الفاعلية ، والتعلق إلى النسبة بين الاثنين ؟ فإن التعلق هو الوسيلة التي بها يصير ما بالقوة موجوداً بالفعل .

(١١) «إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية» .

لما كان كلّ نبي وكلّ رسول ولِيًّا ، كانت النبوة والرسالة مرتبتين خاصتين تلحقان بالولاية وتزولان عنها بزوال أسبابهما ، كما تزول عن الملك صفة الملكية فيرجع إلى ما كان عليه . والنبوة والرسالة من شئون هذا العالم لاتصال أصحابها به . أما الولاية فلا صلة لها بشأن من شئون العالم ، ولذلك لم يكن لها زمان دون زمان . وسواء فهمنا خطاب الله لعزيزه في قوله : «لَنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَحْمُونَ اسْكُنْ مِنْ دِيَوَانَ النَّبُوَةِ» بمعنى الوعد أو بمعنى الوعيد ، فإن النبوة - وهي إحدى مراتب الولاية - مقضى عليها بالانقطاع لأنّها من الصفات التي تزول عنمن يتصرفون بها . أما الولاية فلا زوال لها . فإذا أخرج هذا الخطاب الإلهي خارج الوعد ، دل على أن الله تعالى أبقى على عزيز مرتبة الولاية التي هي مرتبة جميع الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي لا تشريع فيها .

(١٢) «لَا شَرِيعَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَحْمَابِ الْفَتَرَاتِ وَالْأَطْفَالِ الصَّنَافِ وَالْمَجَانِينَ» .

لما ذكر أن لا شرع ولا تكليف في الدار الآخرة ، قيده بأن ذلك لا يكون بعد دخول الخلق الجنة أو النار . أما قبل الدخول في الدارين فسيكون في الآخرة تشريع وتکليف لأصحاب الفترات وصناف الأطفال والمجانين ، وتکليف لبعض الخلق بالسجود بين يدي الله كما يدل عليه قوله تعالى : «يَوْمَ يَكْشِفُ عَنِ سَاقِ وَيَدِهِنَ إِلَى السَّجْدَةِ فَلَا يَسْتَطِعُونَ» .

أما الأطفال فسيحشرهم الله في دور الرشد ، وأما المجانين فسيرد إليهم صوابهم ثم يجمع الجميع في صعيد واحد ويُرسَل إليهم رسول من أفضليهم يأتي لهم بنار عظيمة ويطلب إلى من آمن به منهم أن يلتقي بنفسه فيها ، فيعطيه بعضهم ويقتصر هذه النار

ويعصاه البعض الآخر . فلن امثّل أمره منهم ورمي بنفسه في النار وجدتها بردًا وسلاماً  
كـنـار إبراهيم واستحق بطاعته الجنة : ومن عصاه استحق العقوبة بـنـادـجـهـنـمـ .

هـذـاـ لـسـانـ أـهـلـ الـظـاهـرـ يـرـدـدـهـ اـبـنـ عـرـبـيـ فـكـتـابـهـ مـنـ غـيرـ أـنـ يـحـاـوـلـ وضعـ تـأـوـيلـ  
بـاطـنـيـ عـلـيـهـ ، وـلـكـنـ لـاـ بـدـ لـنـاـ مـنـ تـأـوـيلـ عـبـارـاتـهـ إـلـاـ وـقـعـ فـيـ تـنـاقـضـ صـرـيـعـ لـأـنـهـ  
قـرـرـ فـيـ مـوـاضـعـ أـخـرـىـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ مـاـ يـفـهـمـهـ مـنـ مـعـنـيـ الدـارـ الـآـخـرـةـ وـمـعـنـيـ الـجـنـةـ  
وـالـنـارـ وـالـثـوـابـ وـالـعـقـابـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ .

إـذـاـ كـانـتـ الدـارـ الـآـخـرـةـ فـيـ مـذـهـبـهـ لـيـسـ إـلـاـ الـحـالـ الـتـيـ يـكـونـ عـلـيـهاـ الـمـوـجـودـ بـعـدـ  
اـخـفـاءـ صـورـتـهـ وـظـهـورـهـ بـصـورـةـ أـخـرـىـ ؟ وـإـذـاـ كـانـتـ الـجـنـةـ وـالـنـارـ لـيـسـتـاـ سـوـيـ مـقـامـينـ  
مـنـ مـقـامـاتـ الـمـعـرـفـةـ بـمـحـقـيقـةـ الـوـجـودـ ، فـإـذـاـ يـأـرـىـ يـقـصـدـ بـالـأـطـفـالـ وـالـجـانـينـ وـبـحـشـرـمـ  
عـلـىـ النـحـوـ الـذـيـ وـصـفـهـ ، أـمـامـ نـبـيـ يـدـعـوـهـ إـلـىـ اـقـتـحـامـ نـارـ أـعـدـهـاـ لـاـخـتـيـارـ إـلـاـنـهـمـ بـهـ أـوـ  
تـكـذـيـبـهـمـ لـهـ ؟ إـنـيـ لـأـرـىـ مـخـرـجـاـ مـنـ التـنـاقـضـ الـذـيـ يـوـقـعـ فـيـ أـخـذـ هـذـهـ الـمـبـارـاتـ  
عـلـىـ ظـاهـرـهـاـ إـلـاـ أـنـ نـفـرـضـ أـنـ الـأـطـفـالـ وـالـجـانـينـ رـمـزـ لـلـقاـصـرـينـ عـنـدـ تـحـصـيلـ الـمـعـرـفـةـ  
الـكـامـلـةـ بـالـحـقـ ، وـأـنـ النـبـيـ الـذـيـ يـرـسـلـ طـمـ يومـ الـقيـامـةـ رـمـزـ لـلـشـخـصـ الـذـيـ يـرـشـدـ هـؤـلـاءـ  
الـضـالـلـينـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـطـرـيـقـ الـمـؤـدـيـ إـلـىـ اللـهـ . أـوـ هـوـ رـمـزـ لـلـصـوـفـ الـمـارـفـ الـذـيـ يـرـشـدـ  
مـرـيـديـهـ ، وـأـنـ النـارـ الـتـيـ يـدـعـوـهـ إـلـىـ اـقـتـحـامـهـاـ رـمـزـ لـلـطـرـيـقـ الـصـوـفـ الشـاقـ الـذـيـ يـطـالـبـهـ  
بـالـدـخـولـ فـيـهـ ، فـإـذـاـ سـلـكـوهـ فـازـوـاـ بـالـمـعـرـفـةـ الـتـيـ هـيـ جـنـهـمـ ، وـإـذـاـ أـبـواـ الدـخـولـ فـيـهـ شـقـواـ  
بـالـجـهـلـ الـذـيـ هـوـ نـارـمـ .

## الفصل الخامس عشر

(١) «الحكمة النبوية في الكلمة العيساوية» .

يظهر أن السبب في نسبة الحكمة النبوية إلى عيسى و اختصاصه بالنبوة أكثر من الرسالة ، هو ما ورد في القرآن من الآيات التي تنص على نبوته منذ ولادته حتى أنطقه الله بما يثبت ذلك وهو لم يزل بعد في المهد صبياً . قال عيسى يخاطب قومه ويدانع عن أمه التي حام شك الناس حولها : «إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلنينبياً وجعاني مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصلة والزكاة مادمت حياً» (قرآن س ١٩ آية ٣٢ ) .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى يعتقد المسلمون أن عيسى سينزل من السماء آخر الزمان ويحكم في الناس بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ويعيد الإسلام إلى سيرته الأولى : أي أنه سيكوننبياً تابعاً لانبياً رسولاً ولا مشرعأ . وهذه هي النبوة العامة أو النبوة الطلاقة التي تختلف عن النبوة الخاصة التي هي نبوة التشريع . وهذه يعتبره ابن عربي خاتم الأنبياء : أي خاتم من تكون لهم هذه النبوة العامة . أما خاتم الأنبياء المشرعين فمحمد عليه السلام .

على أن عيسى - إذا نظر إليه من ناحية حياته في هذه الدنيا - قد كاننبياً رسولاً ، لأن كل رسول له إلى جانب رسالته صفتان النبوة والولاية كما ذكرنا . وجانب النبوة فيه يختلف عن جانب الرسالة وينحصر في قدراته على الإخبار بما هو في عالم الغيب ، تلك القدرة التي تظاهر في كلنبي عند سن الأربعين . ولا يتعدد ابن عربي في أن يسعى تلك النبوة العامة التي هي قدر مشترك بين الأنبياء والرسل جميعاً بالأسم

الذى أطلقه عليها الفزالي وهو النبوة المكتسبة ؟ بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن في إمكان الأولياء اكتساب هذه القوة بعد وصولهم إلى درجة خاصة في مراجعهم الروحى (راجع الفتوحات ج ٢ ص ٣ ، ٤) .

(٢) « عن ماء مریم أو عن نفح جبرین » الآيات الثلاثة الأولى .

يفهم البيتان الأولان من هذه الآيات بمعنى الاستفهام ، ولكن الأفضل أن يفهمها بمعنى الإخبار وأن تفهم « أو » الواردة في الشطر الأول من البيت الأول بمعنى « و » لأن يريد أن يقرر أن طبيعة المسيح ركبت على هذا النحو - أي ركبت من مادة عقيقة هي ماء مریم ومن روح هي روح جبريل المعب عنها بالنفح . ويؤيد هذا التفسير ما يلى من نصوص الكتاب فيما بعد . فابن عربى لا يتساءل عما إذا كانت كلة الله قد تكون منها المسيح فى صورة مادية بمحنة - هي ماء مریم ؟ أو فى صورة روحية بمحنة هي النفح المذكور ؟ وإنما يريد أن يضع أمامنا نظريته الخامسة فى طبيعة المسيح ، وهى نظرية لا تخالقها من طرافه وغرابة ممأ . تكون المسيح - فرأيه - من عنصرين أحدهما مادى وهو ماء أمه والآخر روحي وهو كلة (روح ) الله التي ألقاها جبريل إلى مریم بواسطة النفح بعد أن تعثّل لها فى صورة البشر السوى .

أما كلة « الذات » الواردة في الشطر الأول من البيت الثاني فيمكن أن تؤخذ على أنها ذات المسيح أي مادة جسمه ، أو ذات أمه التي تكون فيها . ومعنى تطهيرها من الطبيعة تخلصها من شوائب الطبيعة التي تعرضها للفساد . فكانه يريد أن يقول إن جسم المسيح ولو أنه طبيفي ، إلا أنه غير عنصري لأن الأجسام الطبيعية نوعان : عنصرية كالأجسام الأرضية ، وغير عنصرية كالأجرام السماوية وكجسم عيسى لهذا السبب قد طالت إقامة عيسى في العالم ولم يعتر جسمه الفساد الذي يصيب الأجسام

الأرضية الأخرى، وستطول إقامته في السماه حتى ينزل إلى الأرض آخر الزمان وحكم  
شرع محمد كما ذكرنا.

وقد وردت كلمة « سجين » في القرآن (في س ٨٣ آية ٨) بمعنى الكتاب  
المرقوم الذي أحصى فيه الله أعمال الفجار. ولكنها مشتقة من سجن على رأي  
أبي عبيدة ، واستعملت بمعنى « جهنم » أو واد خاص بالفجار فيها ، أو كتاب الفجار  
الذي سيطّل عليهم الله عليه في جهنم وغير ذلك . ولكن مما لا شك فيه أن ابن عربي  
يستعملها بمعنى السجن حرياً على عادة الصوفية وال فلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا  
بنظرية أفلاطون في طبيعة الجسم والنفس ، فنظروا إلى الطبيعة (البدن) على أنه  
سجن النفس وجحيم المؤمنين في هذه الدنيا .

(٣) « روح من الله لا من غيره فلذا أحياناً الموات وأنشا الطير من طين »  
يذهب الفلسفه المسلمين الذين تأثروا بنظرية أفلوطين في الفيوضات إلى أن أول  
ما فاض عن « الواحد » هو « المقل الأول » ثم توالت الفيوضات بعد ذلك في نظام  
تنازلي حتى انتهي الأمر بالفعل الفعال آخر المقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل ما يحتوى  
عليه ذلك ما تحت القمر . فالمعنى البشري في نظرهم ليست سوى تعينات أو صور  
للعقل الفعال : تهبط على الأجسام وتبقى بها زمناً محدوداً ، فإذا فارقتها رجمت إلى  
أصلها واتصلت به . أما فلاسفة الصوفية فلم يصوروا المسألة بهذا التصوير بالرغم من  
استعمالهم ألفاظ الفيوض والتصور وما إليها . فذهب ابن عربي على الأقل . وهو في  
مقدمة المذاهب الصوفية الفلسفية في الإسلام - يحمل طابع وحدة الوجود التي لأرأى  
أنها تتفق تماماً مع نظرية الفيوضات الأفلوطينية . نعم يستعمل كلمة الفيوض وما يتصل  
بها من اصطلاحات ، وقد يذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي ذكره  
هذا الفيلسوف ، ولكن للفيوض عنده معنى مختلف تماماً عن معنى أصحاب الأفلاطونية  
الحدثية كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فالوجود قائم عن « الواحد » - على مذهبـ

يعنى أن «الواحد» متجلّ في صور أعيان المكبات التي لا تنتهي : كان ذلك منذ الأزل وسيق كذلك على الدوام . لم يجد ابن عربى وأصحابه إذن حرجاً - كما وجد الفلاسفة الشاءون من المسلمين - في القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنى الذى ذكرناه : أي أن الواحد قد ظهر بصورة الأعيان المتكررة في الوجود الخارجى . ولم يأخذ بالقاعدة التى أخذ بها الشاءون وجعلوها أساساً لذهبهم ، وهى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح اليميمة وأرواح السالمين من الخلق كالأنباء والأولياء ، بل وروح كل موجود ( وليس في الوجود إلا ماله روح ) . بعبارة أخرى صدر عن الواحد الحق كل شيء ، لأنه حقيقة كل شيء والمتجلّ في كل شيء .

فالسيّح الذى هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنى : أي أن الله قد تجلّ في صورته كما تجلّ في صور ما لا يمحى من المكبات الأخرى ؛ وليس كما يقول القيسري إنه صدر عن الله لأنّه في الصفة الأولى من الأرواح التي صدرت مباشرة عن الله ، بينما صدر غيره من الأرواح عن الله بوساطة العقل الأول أو المقول الكونية الأخرى . وفي هذا التأويل معنى من الأفلاطونية الحديثة لا تتحمّله فلسفة ابن عربى العامة ولا يتفق مع ما سيرد من النصوص في هذا الفصل .

ومن كون المسيح روحًا من الله ، أو من كونه مجيء من المجال الإلهيّة التي لأنّه ممحى ، كانت له القدرة على الخلق وإحياء الموتى وغير ذلك مما لا ينسب عادة إلا إلى الله . والحقيقة أنّ في نسبة هذه الأفعال إلى المسيح شيئاً من التجوز ، لأنّ الخالق على الإطلاق والمحى على الإطلاق هو الله ، ولم يكن في هذه الحالة سوى الله في الصورة العيساوية الخاصة .

(٤) « جبريل عليه السلام وهو الروح » .

ليس من الغريب أن يكون جبريل في مذهب ابن عربى شأن آخر غير شأن

جبريل الملك الوكيل بالوحى ، فقد أشرنا فيما مضى إلى أنه يرى أن الوحى تلقائى ينكشف للموحى إليه من ذاته ، حيث لا يحتاج لوساطة ملك أو غيره ( الفصل السابع : التعليق العاشر ) .

جبريل عنده هو مبدأ الحياة في الكون : هو الروح الكلى للنبت في الوجود بأسره على ما في الموجودات من تفاوت في درجات الحياة ومقدرتهم على الظهور بظاهرها . وليس في الوجود - في مذهبه - إلا ما هو حى وما هو ناطق ، وإن كانوا قاصرين عن إدراك هاتين الناحيتين في كثير من الموجودات . فيجب إذن ألا نسارع إلى إنكار وجودها في بعض الكائنات لأننا عجزنا عن إدراكهما فيها عن طريق المقل أو الحس .

فجبريل ليس إلا الحق ذاته متجلياً في صورة ذلك الروح الكلى ؛ وما ظهر منه في أي موجود من الموجودات هو «الاهوت» هذا الموجود أو جهة الحق فيه : كأن الصورة التي يظهر فيها هي ناسوته<sup>(١)</sup> أو جهة الخلق فيه . وإن شئت فقل إن الروح والمادة هما وجهاً الحقيقة الوجودية اللذين أطلقنا عليهم اسم الحق والخلق ، أو الباطن والظاهر فيما سبق . وهذه نظرة إلى الحق لا من ناحية إطلاقه وتنزهه عن الخلق ، بل من ناحية تعينه وجوده فيه . فهو تلك القوة التي لا تطايشها في الوجود إلا دبت فيه الحياة ، وهو الذى قبض السامرى قبضه من أثره وصنع منها محمل بني إسرائيل ، وهو الذى نفع في مرسم فولدت عيسى عليه السلام .

(١) يستعمل ابن عربى كلمة الاهوت للدلالة على «ذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء» والناسوت «المحل القائم به الروح» وقد استعمل الاصطلاحين من قبله الحلاج كما استعمل كلتى الطول والعرض . قارن الفتوحات ج ١ ص ٢١٩ حيث يشرح ابن عربى نظرية الحلاج . على أن كلمة الروح قد تطلق مجازاً على الناسوت من ناحية أنه محلها الذى تقوم به .

وليس من الخطأ أن نقول إن هذا الروح المعب عنه بجبريل يشبه من بعض الوجوه النفس الكلية التي قال بها أفلوطين ، ولكن من الخطأ أن تقول الفرق الذي أشرنا إليه مراراً بين منزلة جبريل في مذهب ابن عربي ومتزلة النفس الكلية في مذهب أفلوطين في الفيوضات .

وبالرغم من تصوير المسألة هنا التصوير الفلسفى يأتى ابن عربي وأتباعه إلا أن يخلعوا على جبريل بعض الصفات غير الفلسفية ويعينوا له مكاناً خاصاً من الوجود .  
نهم يقولون إنه هو المدبر للأفلاك السبعة وكل ما يوجد فيها ، وإن مقامه سدرة التعنى (قرآن ٥٣ آية ١٤) التي هي صورة الفلك السابع . وهذا مخالف لما ذهب إليه فلاسفة الإسلاميون من أن لكل فلك نفساً أو عقلاً يديره وأن آخر القول - وهو العقل الفعال - هو الذي يدير فلك ما تحت القمر أو فلك الكون والفساد<sup>(١)</sup> .

(٥) « خصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوى » .

لما تتمثل جبريل لمريم في صورة البشر السوى - ولم يكن في الحقيقة إلا صورة من خلق خيالها كما يقول ابن عربي - خافت واستعادت بالله منه وتوجهت بكل ما فيها من جميمة روحية إلى الله، خصل لها حضور تام معه، فَنَتَتْ فيه عن نفسها وكانت على أيام استعداد لقبول الكلمة الإلهية التي هي روح عيسى أو حقيقته . وليس وصف عيسى بالكلمة اختصاصاً له، فإن كل موجود كله من كلمات الله التي لا تنفك كما قال عز وجل « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمنه مددأ ». فميسى إحدى هذه الكلمات : أما الكلمة بالألف واللام فاسم يقتصره

(١) يقول الفاشانى : وأما روح فلك القمر الذى سماه الفلسفه العقل الفعال فالمرفاء (الصوفية) يسمونه اسماعيل وهو ليس باسماعيل النبي عليه السلام بل هو ملك مسلط على عالم الكون والفساد من أعيوان جبريل وأتباعه وليس له حكم فيما فوق فلك القمر كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة » شرح الفصوص من ٤٥٩ - ٢٦٠ .

ابن عربي على الحقيقة الحمدية أو الروح الحمدى الذى يصفه بجميع الصفات الى يصف بها المسيحيون الكلمة (السيح) في نظرتهم .

أما إلقاء الكلمة الإلهية إلى مريم فعنده ظهور الكلمة الإلهية في مظهر خارجي بالصورة العيساوية كما ينقل الرسول كلام الله لأمنه بأن ينبع العانى العقلية الى لا صورة لها ولا جرس في صورة ألفاظ خارجية تسمع وتقراً .

(٦) « فَسَرَّتِ الشَّهْوَةُ فِي مَرِيمَ فَخَلَقَ جَسْمَ عَيْسَى مِنْ مَاءٍ مَحْقُوقٍ مِنْ مَرِيمَ وَمِنْ مَاءٍ مَتَوَمٍ مِنْ جَبَرِيلَ » .

لم يجد ابن عربي صعوبة في تعليل لاهوتية المسيح ، ولكن الصعوبة التي واجهته كانت في تعليل ناسوتيته ، لأن المسيح في نظره كما هو في نظر المسلمين جميعاً إنسان بكل معنى الكلمة : له جسم كسائر الأجسام بالرغم من أنه لم يكن له أب بشري . حاول ابن عربي أن يعالـل هذه الظاهرة الغريبة فوضع لها تفسيراً أعتقد أنه لم يسبق إليه وقرب ما أمكنه التقرير بين ولادة المسيح الشاذة والقانون الطبيعي العام ؛ وبين تكوين جسد المسيح وتكون غيره من الأجساد .

يقول إن عيسى لم يكن له أب من البشر فلم يتكون جسده من امتزاج ماء ذلك الأب بماء أمه على نحو ما تجري به المادة ، ولكن لما ظهر جبريل لمريم في صورة بشرية وأخبرها بأنه رسول من عند الله جاء ليهب لها غلاماً زكيّاً ، سرت فيها الشهوة لـما توهـت أن هذا الشاب الجميل يريد مواقعتها وجري ماؤها . وفي هذه اللحظة نفـخ جبريل فيها روح الله فامتزـجت رطوبة النفـخ التي هي الماء التـوـم بـعـائـتها الحـقـيقـيـةـ وتـكـوـنـ جـسـدـ عـيـسـىـ . وـلـمـ يـكـنـ ذـلـكـ النـفـخـ سـوـىـ الرـوـحـ الإـلـهـيـ الذـىـ مـسـ مـاءـ مـرـيمـ فـسـرـتـ فـيـهـ الـحـيـاـةـ .

ولا يرى القيصري ( شرحه على الفصوص ص ٢٥٢ - ٣ ) أن تولد الولود من ماء المرأة وحدها أمر مستحيل لاحتمال وجود جراثيم اللقاح فيها . وعدم جريان المادة

بذلك لا ينبع دليلاً عنده على استحالته .

(٧) « ويحتمل أن يكون العامل فيه « تنفس » فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية » .

يبحث عن العامل في المجرور « بِإِذْنِ اللَّهِ » في قوله تعالى في حق عيسى « إِذْ خَلَقَ مِنَ الطِّينِ كَهْيَةَ الطَّيْرِ بِإِذْنِ فَتَنَفَّخَ فِيهَا تَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ » : هل هو « يكون » فيكون المعنى « فيكون بِإِذْنِ اللَّهِ طَيْرًا » ؟ أو « تنفس » فيكون المعنى « فتنفس فيه بِإِذْنِ اللَّهِ فَيَكُونُ طَيْرًا » ؟ بعبارة أخرى هل كان خلق الطير من الطين من عمل عيسى بواسطة النفح الذي أذن الله له به ؟ أم كان الخلق بِإِذْنِ اللَّهِ ولم يكن لعيسى فيه سوى التفخ ؟ إذا قلنا إن عيسى لم يكن سوى أداة في الخلق من حيث إنه سوى الطين في صور كهية الطير وتفخ فيها ، وإن الخالق في الحقيقة هو الله ، كان قولنا هذاأشبه بقول الأشاعرة في خلق الأفعال أو أشبه بنظرية ديكارت وميلرانش في تفسير الحركة ، وهي النظرية المعروفة بنظرية المصادفة Occasionalism : ولكن لهذا تفسير لا يتمشى مع الروح العامة لمذهب يقول بوحدة الوجود . وإذا قلنا إن خلق الطير من الطين كان من عمل عيسى نفسه ، لزم أن يكون تحقق هذا الفعل راجماً إلى أن الله أمره بالتفخ في الطير المصور في الطين . والتفسير الصحيح المتماشى مع مذهب المؤلف هو أن الخالق للطير من الطين هو الله المتجل في الصورة العيساوية ، والذي صدر عنه كل ما صدر عن عيسى من الأعمال الخارقة للعادة كإحياء الموتى وإبراء الآمه والأبرص وغيرها : أي أنه ليس في الأمر ثنوية كما يذهب إليه الأشاعرة وأصحاب مذهب المصادفة : خالق يفعل كل شيء ، وحمل يظهر فيه فعل الخالق ، أو إنسان يظهر على يديه ذلك الفعل . كما أن الخلق لم يكن لعيسى مستقلاً عن الله .

ويذهب القيصرى إلى أن خلق الطير من الطين كان من فعل عيسى نفسه وأنه كان من جملة المجازات التي ظهر بها في قومه . وإذا كان كذلك فلا يكفي أن يكون

عيسى قد صنع أجسام الطير من الطين ، وأنه نفع فيها ، في حين أن الذى خلق الطير الحقيق منها هو الله ، لأن هياكل الطير الطينية ليست طيراً وإن النصوص عليه هو أن عيسى خلق طيراً . ولذلك يعمد الضمير في قوله « من حيث صورته الجسمية » إلى عيسى نفسه لا إلى الطير : أى أن الطين صار طيراً بواسطة نفع عيسى الصادر عن صورته الجسمية المحسوسة – لا أن الطين صار طيراً من حيث صورته الجسمية المحسوسة . ولكن أرى أن القىصرى في نسبته الخلق إلى عيسى ، مهما كان فيه من تأييد لعجزته ، قد خرج على روح مذهب ابن عربى في وحدة الوجود .

(٨) « ولو أتى جبريل أيضاً بصورته التورية الخارجة عن المعاصر والأركان –

إذاً يخرج عن طبيعته الحَّ » :

إن السر في أن عيسى أحيا الموتى وخلق من الطين طيراً – بالمعنى المقدم – وهو في صورة بشرية ، يرجع إلى أن جبريل الروح تمثل لأمه مريم في صورة بشرية ، ولو أنه أتى إليها في صورة أخرى لما كان عيسى ليستطيع أن يفعل ما فعل إلا إذا ظهر هو الآخر بهذه الصورة لأن جبريل كان له بثابة الأب والولد سر أبيه .

أما أن جبريل لا يخرج عن طبيعته فمعناه أنه لا يتجاوز في عمله – من حيث هو مبدأ الحياة في عالم الكائنات الحية – الفلك السابع أو سدة المتهى التي هي حد الفلك السابع : وهو آخر الأفلاك في العالم الطبيعي .

جبريل يستطيع الظهور بأية صورة شاء من صور الأفلاك السبعة بما في ذلك فلك الأرض ، بل يستطيع أن يظهر في صورته التورية المحسنة الخارجة عن المعاصر والأركان ، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى حدود الطبيعة : إذ ليس وراء الطبيعة إلا الواحد الحق المزه عن جميع الصفات .

والطبيعة طبیعتان : نورية وعنصرية : أو طبيعة عنصرية وطبيعة غير عنصرية ، وهي تفرقة أخذها مفكرو الإسلام عن أرسطو الذي ميز بين الطبيعة الأثيرية التي

هي مادة الأفلاك ، والطبيعة المنصرية التي هي مادة عالم الكون والفساد . فإذا قلنا إن جبريل يستطيع أن يظهر بأية صورة في عالم الطبيعة بناحيته ، كان معنى هذا أنه بدأ الحياة الساري في كل صورة من صور هذا العالم .

(٩) « ولذلك نُسِبُوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى » .

لما أحيا عيسى الموتى وخلق الطير من الطين وأتي بنير ذلك من الأمور الخارقة للعادة ، ذهب الناس في أمره مذاهب شتى . فنهم من قال بخلول الله فيه فنسب كل هذه الخوارق إلى الله « المستور » خلف الصورة العيساوية : وهذا هو الكفر في نظر ابن عربي إذ الكفر معناه « الستر » . والإشارة هنا إلى قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » .

ولكن بأى معنى ، ومن أى وجه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ؟ يقول لهم لم يكفروا بقولهم إن الله هو المسيح ، ولا بقولهم إن المسيح هو عيسى ابن مريم ، ولكنهم كفروا بالقولين معاً : أى بقولهم إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره . فكفرهم راجع إلى قولهم بالحلول : أى سترهم الحق وراء الصورة العيساوية وقولهم إنه حال في هذه الصورة دون غيرها : مع أن الحق لم يحل في صورة المسيح ولا في غيرها ، وإنما يحل في كل صورة من صور الوجود بما فيها صورة المسيح . وقد كان السبب في كفرهم جعلهم بطبعية الوجود وتقييدم الحق بصورة معينة مع أنه بمنزه عن التقييد ، إذ لا صورة من صور الوجود أحق به من غيرها .

(١٠) « وكان النفح من الصورة ، فقد كانت ولا نفح ، فا هو النفح من حدّها الذاتي » .

ظهر جبريل لمريم في صورة بشرية ثم نفح فيها كلام الله : أى أنه كان في هذه

الصورة ولا نفح . فالنفح إذن ليست جزءاً من حد البشر ولو أنه يصدر عنه . أى أن ظهور جبريل في صورة بشرية شيء ونفحه في مريم بهذه الصورة شيء آخر . كذلك الحال في ظهور الحق في صورة عيسى ؟ فإنه لا يلزم منه أن تكون الألوهية التي هي صفة ذاتية للحق صفة لهذه الصورة الخاصة . أى أن يجل الحق في آية صورة من صور الوجود شيء وكونه عين هذه الصورة شيء آخر : أو أن الألوهية ليست جزءاً من حد الصورة التي يتجل فيها الله ، كما أن النفح ليس جزءاً من حد الصورة البشرية التي ظهر فيها جبريل . كان النفح إذن من جبريل الروح لا من الصورة التي ظهر فيها . ولهذا ينسب النفح إليه لا إليها ، كما أن الألوهية تنسّب إلى الله لا إلى الصورة التي يتجل فيها .

(١١) «كما قال تعالى : فإذا سوته . نفح فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح في كونه وعنه إليه تعالى » .

الإشارة هنا إلى قوله عز وجل «إذ قال ربكم للملائكة : إني خالق بشراً من طين، فإذا سوته ونفخت فيه من روحى فجعلوا له ساجدين» (قرآن س ٣٨ آية ٧٢) فنسب الروح في كون الإنسان وفي عينه إلى نفسه تعالى . أى نسبها إلى نفسه عندما وصف كيفية خلق الإنسان وعند ما أشار إلى عينه . أما الأولى فتعمّر عنها الآية في قوله «سوته ونفخت فيه» وأما الثانية فتعمّر عنها في قوله «من روحى» لأن عين الإنسان الحقيقة هي روحه التي هي روح الله .

أما في حالة عيسى فالامر مختلف ذلك ، لأن الله تعالى عندما خلق الإنسان سوى صورته أولاً ثم نفح فيه من روحه فظهر في الوجود بهذه الصورة الخاصة . ولكن عيسى جاءت تسوية صورته الجسمية بعد أن تلقت أمه كلمة الله : أى بعد أن نفح فيها روح الله . وقد اقتضى ذلك أن الروح الإلهي قد سرى في جميع جسد عيسى قبل أن يسوي ذلك الجسد في الصورة الخاصة . ومعنى هذا أن تسوية جسمه وصورته

البشرية قد تَمَّا معاً بالفتح الروحي . وفي هذا تعليل لما قلناه من قبل ( التعليق الثاني ) من أن جسد المسيح ليس جسداً عنصرياً يخضع للكون والفساد كسائر أجساد البشر ولكن طبىعى نورى : أو طبىعى غير عنصري .

( ١٢ ) « فَالْمُوْجُودَاتُ كُلُّهَا كَلَامُ اللهِ الَّتِي لَا تَنْفَذُ فِيهَا عَنْ « كَنْ » .

سبق أن أشرنا ( التعليق الخامس ) إلى أن ابن عربى يعتبر كل شيء في الوجود كلاماً من كلام الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهي الذى غالباً ما يسميه بالروح الحمدى أو الحقيقة الحمدية ، كما يطلق عليه أحياناً اسم جبريل على نحو ما رأينا فيما سبق .

وقد سميت الموجودات « كلامات » من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوان « كن » هذا كلام أهل الظاهر . أما حقيقة المسألة وباطنها فالكلمة « كن » رمز للعقل الإلهي الذى هو واسطة في الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التى هي أعيان العالم . فهو البرزخ الذى تمر به الموجودات من وجود بالقوة - وجود معقول - إلى وجود بالفعل وهذه صفة من الصفات التى يصف بها ابن عربى ما يسميه بالكلمة « Logos » وبالحقيقة الحمدية والإنسان الكامل وغير ذلك من الأسماء . فتحن لا تردد إذن في القول بأن كلام التكوين هي الحقيقة الحمدية أو الروح الحمدى - ولكن لا الكلمة الفولية « كن » بل الكلمة الوجودية على حد تعبير شراح الفصوص . وعلى هذا تكون الكثرة الوجودية كلامات الله من حيث هى تبييات جزئية أو مظاهر للكلمة بالمعنى التقىمن . وإذا صبح لنا أن نقول إن الكلمات التى يتلفظ بها الإنسان إنما هى صور للنفس الخارج من صدره ، أمكننا أن نقول بالقياس إلى ذلك إن الكلمات الوجودية صور خارجية للنفس الرحمنى أو للذات الإلهية . ولا يبعد أن يكون مصدر هذه التعبيرات متصلة بالأية القرآنية : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنجد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى » ( س ١٨ آية ١٠٩ ) . ولكننى أعتقد أن الاصطلاح قد تسرب إلى

مفكري الإسلام من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية ومن كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فيها لاسيما فيلون.

يتساءل ابن عربي بعد ذلك فيقول «فهل تنسب الكلمة إليه (إلى الله) بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظاهر فيها» ؟ أما إذا أخذنا كلمة التكون بهذا المعنى الباختيني على أن المراد بها العقل الإلهي أو الحقيقة المحمدية التي هي واسطة في الخلق ، ونسبناها إلى الواحد الحق ، كانت غير معلومة الماهية كما أن الحق نفسه غير معلوم الماهية . وأما إذا فهمناها على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقاً لأن الحق يتعالى عن التلفظ والنطق بالكلمات . وإذا نجح نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق كما كان الحال في عيسى عليه السلام وأبي زيد البسطوي الصوف ، فإن الحق قد نزل إلى صورة هذين - كما نزل إلى صور غيرها من الموجودات التي لا تتحمّي - وكانت لها القدرة على الخلق وقالاً لخالوقاًهما كوني فكانت . في هذه الحالة تكون نسبة الكلمة التكوينية إلى الصورة التي نزل إليها الحق نسبة حقيقة .

غير أننا إذا أضفنا الخلق إلى عيسى أو أبي زيد أو أي كائن آخر يجب الا ننسى أن الخالق في الحقيقة ليس هو صورة عيسى أو أبي زيد أو غيرها ، وإنما هو النازل إلى تلك الصور - أي هو الروح الإلهي السارى في هذه الصور . ففي نسبة الخلق إلى المخلوقات ضرب من التجوز ، كما أن في نسبة الكلمة التكوينية إلى كلة - إلى الحق ضرباً من المجاز ، وهي لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق .

(١٣) «إِنَّا عَيْنَهُ فَاعْلَمُ إِذَا مَا قَلْتُ إِنْسَانًا»

كثرت في هذا البيت وفي البيت الذي يليه الألفاظ المزدوجة المعنى فإنهم المراد

وَكُثُرَتْ فِي تَأْوِيلِهِ الْآرَاءُ . فَكَلَمَنَا « عَيْنٌ » و « إِنْسَانٌ » إِمَّا أَنْ يَفْهَمَا بِعْنَى الْعَيْنِ الْجَارِحةِ وَإِنْسَانِ الْعَيْنِ أَوْ الْعَيْنِ الْبَاطِنَةِ وَإِنْسَانَهَا الَّتِي هُوَ مَوْضِعُ السُّرْتِهَا ، إِمَّا أَنْ يَفْهَمَا بِعْنَى الدَّاتِ الْإِلهِيَّةِ وَالْعَالَمِ : الْعَيْنُ = الدَّاتُ ، وَالْإِنْسَانُ = الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ = الْعَالَمُ . وَاللِّبَسُ وَاقِعٌ حَتَّى فِي كَلْمَةِ « إِنَّا » فَقَدْ يَكُونُ الرَّادُ بِهَا الْجِنْسُ الْبَشَرِيُّ ، الْإِنْسَانُ الَّتِي هُوَ أَكْلُ الْخَلْقَاتِ ، وَقَدْ يَكُونُ الرَّادُ بِهَا الْخَلْقَاتِ كُلُّهَا أَوْ مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ سُوَى اللَّهِ . وَلَكُلِّ مِنْ هَذِهِ التَّفْسِيرَاتِ أَسَاسٌ مِنْ كَلَامِ ابْنِ عَرْبِيِّ نَفْسِهِ .

فَالْبَلِيتُ إِذْنَ يَحْتَمِلُ أَحَدُ التَّأْوِيلَيْنِ الْآتَيْنِ :

١ - إِنَّكَ إِذَا تَكَلَّمَتْ عَنِ الْإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ أَوْ الْعَالَمِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ عَيْنُ الدَّاتِ الْإِلهِيَّةِ لَا غَيْرَهَا ، وَهُوَ عِنْهَا مِنْ حِيثِهِ ظَاهِرُهَا وَهِيَ بَاطِنُهُ . أَوْ إِنْ شَتَّتْ قُلُّ إِنْ الْعَالَمُ عَيْنُ الْأَسْمَاءِ الْإِلهِيَّةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الدَّاتِ .

٢ - إِنَّكَ إِذَا تَكَلَّمَتْ عَنِ الْإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ الْجِنْسُ الْبَشَرِيُّ فَاعْلَمْ أَنَّهُ مِنْ حِيثِ كُلِّ صُورَتِهِ الَّتِي تَبَجُّلُ فِيهَا جَمِيعُ كَلَالَاتِ الْحَقِّ ، عَيْنُ الْحَقِّ الَّتِي يَرَى بِهَا نَفْسَهُ فِي مَرْأَةِ الْوِجُودِ . وَقَدْ أَشَارَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى ذَاتُهُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ فِي قَوْلِهِ : « لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سَبَحَانَهُ مِنْ حِيثِ أَسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَلْفَلُهَا الإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيُّنَهَا : إِنْ شَتَّتْ قَلْتُ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كُونِ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ الْخَلْقَ » . فِي الْإِنْسَانِ تَحْقَقَتِ الْغَايَةُ مِنَ الْوِجُودِ وَهِيَ أَنْ يُعْرَفَ الْحَقُّ ، وَهُوَ يُعْرَفُ عَنْ طَرِيقِ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَعْرَفُ الْحَقَّ فِي نَفْسِهِ وَفِي غَيْرِهِ : فَهُوَ عِنْهُ لَأَنَّهُ أَكْلُ مُجْلِيِّ مُجَالِيِّهِ ، وَهُوَ لِبَثَابَةِ الْعَيْنِ الْبَاطِنَةِ الَّذِي يَدْرِكُ بِهَا صَاحِبَهَا مَا حَوْلَهُ مِنَ الْوِجُودِ .

وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا أَشَارَ الحَسَنُ بْنُ مُنْصُورَ الْحَلاَجَ فِي بَيْتِهِ الشَّهُورَيْنِ .

سَبَحَانَ مَنْ أَظْهَرَنَا سُوتُهُ سَرَّ سَنَا لَاهُوْتَهُ الشَّاقِبُ  
حَتَّى بَدَا خَلْقَهُ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ

غير أنها يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحجاج وابن عربي : فال الأول حلول  
يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار أوهيته . أما الثاني  
فأتحمادي يرى أن الإنسان هو المظاهر الكامل الدائم لله ، وأنه لا فرق بين ناسوت  
ولاهوت إلا بالاعتبار . ولذلك قال :

فكن حَقًا وكن خَلْقًا تكن بِالله رَحْمَانًا

أى اعتبر نفسك هذا أو ذاك ، فأنت حق من وجه وخلق من وجه ، وأنت حق  
وخلق مما . وإذا نظرت إلى نفسك هذه النظرة كنت مظهراً كاملاً لاسم « الرحمن »  
الذى هو جماع الأسماء الإلهية كلها . وقد عرفنا فيها سبق أن المراد بالاسم الرحمن الاسم  
الذى يعطى الموجودات حظها من الوجود الذى تتطلبها أعيانها . فهو مرادف للوجود  
الطلق الذى هو الحق . وعلى ذلك فالإنسان هو المظاهر الكامل للوجود كما أنه المظاهر  
الكامل للأسماء (قارن الفصل الأول : التعلق الخامس) .

(١٤) « وَغَذَ خَلْقَهُ مِنْهُ تَكُنْ رَوْحًا وَرِيحَانًا »

ذكر فيما مضى تشبيه الحق السارى في الخلق بالغذاء الذى يسرى في الجسم ويقومه  
(الفصل الخامس : التعليق الأول) . والمراد بالبيت : اعتبر الحق غذاء للخلق لأنه هو  
الذى يعى الخلق بوجودهم وحياتهم كما يعى الغذاء الجسم المتنفس بحياته . وقد عبر عن  
هذه الحياة بالريحان . أما الروح بفتح الراء وسكون الواو فهو الراحة ، والمراد به  
التفریج عن السكرب الذى كانت تضطرب به أعيان الموجودات الثائفة إلى الوجود كيما تنفس  
الوجود . والخطاب هنا موجه إلى الإنسان الكامل - الخليفة - الذى هو سر الوجود  
وعلته . فبوجوده عممت الرحمة جميع الموجودات كما قلنا ، وشملتهم الراحة واستنشقوا  
رائحة الريحان .

على أن « التندية » ليست من الحق للخلق بحسب ، بل هي من الخلق الحق

أيضاً ، فإن الخلق ينعدى الحق بإظهار كمالات أسمائه وصفاته التي لم تكن لتوجد لو لا وجود الخلق . ولذلك قال .

« فَاعْطِينَا مَا يَبْدُو بِهِ فَيْنَا وَأَعْطَانَا »

أي فَاعْطِينَا الظَّهُورَ وَأَعْطَانَا الْوِجُودَ .

« فَصَارَ الْأَمْرُ مَقْسُوماً بِيَاهِ . . . وَإِلَيْنَا »

أي فَصَارَ أَمْرُ الْوِجُودِ مَنْقَسِماً بَيْنَ الْحَقِّ وَالخَلْقِ : إِذْ هُوَ حَقٌّ فِي خَلْقٍ وَخَلْقٌ فِي حَقٍّ ، أَوْ فَصَارَ الْمَعْطَى مَنْقَسِماً إِلَى مَا يُعْطِيهِ الْحَقُّ لِالخَلْقِ وَمَا يُعْطِيهِ الْخَلْقُ لِلْحَقِّ .

« فَأَحْيَاهُ الدُّنْدُلُ يَدْرِي بِقَلْبِي حِينَ أَحْيَا نَا »

الضمير في أحياه عائد على الحق ، والجار والمجرور في « بقلبي » متعلق بأحيا أو يدرى . ولله أنجز المخاص في القلب الذي له صفة المعرفة قد أحيا الله في القلب كما أحيا الله الناس . ومعنى إحياء الله في القلب إيجاد صورة له فيه من صور المتقدرات . وهذا معنى طرقه ابن عربي مراراً فيما مضى . وفي ذلك قوله :

« إِذَاكَ الْحَقُّ أُوجِدْتَ فَأَعْلَمُهُ فَأُوجِدْتَ » (الفصل الخامس)

وقد يكون البيت معنى آخر وهو الذي ذهب إليه « بالي » في شرحه على الفصول إذ اعتبر الضمير في أحياه عائداً على القلب المتأخر لفظاً المقدم معنى : فأصبح معنى البيت على حد فهمه : أحيا قلبي بالحياة العالمية الحقُّ الذي يدرى قلبي ويعلم استعداده الأزلي : فهو يحيينا بالحياة العالمية الروحية كما أحيانا بالحياة الحسية .

« فَكُنَا فِيهِ أَكْوَانًا وَأَعْيَانًا وَأَزْمَانًا »

« كان » في كنا تفيد الاستمرار لازمان الماضي المنقطع كما في قوله تعالى : « كان الله غفوراً رحيمـاً ». والراد أننا على الدوام في الحق : ففيه كوننا وجودنا وفيه ذواتنا التي هي أعياننا . وهذا إشارة إلى ما يسميه أصحاب وحدة الوجود بمقام قرب الفرائض ، وهو مقام الوحيدة الذاتية الحاصلة بالفعل بين الحق والخلق . ولكن هناك مقاماً آخر

هو مقام قرب النوافل الذي يشير إليه الحديث القدسي « لا يزال العبد يتقارب إلى  
بالنواقل حتى أحبه ، فإذا أحببته كفت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحقيقة »  
وفي هذا المقام يتحقق العبد من وحدته الذاتية مع الحق فهو مقام أنيقية والأول مقام  
أحادية . ولا ضرورة إلى مذهب إيليا « بالي » من إرجاع الفنير في « فيه » إلى عالم النسب  
إذ لا ذكر له في الآيات :

« وليس يدَائِمُ فِينَا      وَلَكِنْ ذَاكَ أَحْيَا نَا » .

الإشارة هنا إلى التجلّى الشهودي لا التجلّى الوجودي كما يقول « جامي » ( شرح  
القصوص ج ٢ ص ١٧٢ ) . فالحق يتجلّى بالتجلي الوجودي في الخلق على الدوام ،  
ولكنه لا يتجلّى بالتجلي الشهودي – أي لا يدركه الخلق إدراكاً ذوقياً شهودياً إلا في  
في بعض الأحيان . وليس إدراك الحق بالشهود رؤية بعين البصر أو البصيرة فهذا أمر  
برهن ابن عربي على استحالاته في مواطن عدة من هذا الكتاب ، وإنما المراد إدراك  
الوحدة الوجودية ذوقاً في مقام يسميه مقام الشهود وهو مقام الفنا .

( ١٥ ) « فَذَلِكَ قَبْلَ النَّفْسِ الْإِلَهِيِّ صُورَ الْعَالَمِ » .

يظهر من ناحية الاشتراق اللغوي أن كلامي « النفس » والنفس آتيتان من أصل  
واحد ، ولعل هذا راجع إلى اعتقاد القدماء بأن النفس – أو الروح – جوهر لطيف شفاف  
أكثر ما يكون شبهها بالهواء الذي منه النفس الحياني . ولهذا كان من السهل تصور  
انتقال الروح إلى الجسم بواسطة النفخ كما صرّح بذلك القرآن في حكاية خلق آدم  
وعيسى : قال في الأول : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحـي » ، وقال في الثاني :  
« وَرَبِّ ابْنَةِ عُمَرَانَ الَّتِي أَحْصَنْتُ فِرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا » . فالنفخ الإلهي  
كتنائية عن منح الحياة للجسم المنفخ فيه ، والنفس الإلهي كتنائية عن النفس أو  
الروح الإلهي .

ولكمن القرآن لم يتكلّم عن نفس إلهي يقبل صور الموجودات أو عن نفس

إلهية تفتح فيها صور العالم ، أى أن القرآن لم يحدّثنا عن جوهر روحي عام تتعين فيه صور الموجودات في العالم ، وإن ذكر لنا أن الله هو واهب الحياة لـ كل كائن حي . ولذلك كان من الواجب أن نبحث عن أصل ما يقوله ابن عربى في هذا الصدد في مصدر آخر غير القرآن ، وأغلب الفلان عندي أنه استمد فكرة النفس الكلية التي تفتحت فيها صور العالم ، من الكتابات الهلينية المتأخرة بالفلسفة الهرميسية . فقد ذكر في المقالة التاسعة من مجموعة الفلسفة الهرميسية<sup>(١)</sup> إن **النفس السارى** في العالم على الدوام يعى الأجسام بما يتعاقب عليها من الصفات ، ويجعل من العالم كلة واحدة حية . وفي موضع آخر «إن الحياة والعقل يُنفَخان نفخاً في كل ذى روح من الموجودات ، وإن الله قد نفع الحياة والعقل في العالم منذ أنشائه » .

وليس هذا **النفس السارى** في الوجود الذي نفع به الله في كل كائن ، سوى ما يسميه ابن عربى بالنفس الرحىنى على ما بين الفكرتين من اختلاف في التفاصيل . وسواء أقلاهنا – كما يقول النص – إن **النفس الإلهى** قد قبل صور العالم أو إن صور العالم قد قبلته ، فإننا في الحالين يجب ألا نفهم من القبول والإعطاء معناها الحرفى ، فإن اثنينية القابل والفاعل ليست إلا اثنينية اعتبارية كما قررنا فيما سبق .

ولما ذكر النفس الرحىنى وقارن بينه وبين النفس الحيوانى رأى أن ينسب إلى النفس جميع ما يستلزمها من التنفس ، وقبول صور الحروف والكلمات ، وجود الفاعل (النافع) والقابل (المنفوخ فيه) وحرارة النفس ثم برونته ، ورطوبتها ، وصعوبده وهبوطه وغير ذلك . أما التنفس وقبول صور الكلمات فقد مر ذكرها ، وأما الفاعل والقابل فهما الطبيعة وهي أولى العالم على التوالى . والمراد بالطبيعة القوة الكلية السارية في جميع الموجودات عقولاً كانت أو نقوساً ، مجردة كانت أو غير مجردة . ولهذا

---

(1) Hermetica B, W. Scott's translation vol. I, Libellus IX P. 183.

اعتبر العناصر وما فوق العناصر من أرواح علوية وما تولد عنها ، وأرواح السموات السبع ، من صور الطبيعة . أما الفلاسفة المشاءون من المسلمين فالطبيعة عندهم هي القوة السارية في الأجسام ، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي . فهـى لذلك نوع من الطبيعة الكلية كما يفهمها الصوفية . ونسبة الطبيعة الكلية إلى النفس الرحمنى كما يقول القيصري (ص ٣٦١) أشبه بنسبة الصورة النوعية إلى الجسم السكلى أو أشبه بنسبة جسم معين إلى الجسم من حيث هو .

(١٦) « وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية ».

في كلام ابن عربي شيءٌ من التخيّط في هذا الموضوع، فقد ذكر فيها مinci ما يفهم منه أن الأجرام الساوية غير عنصرية بالرغم من أنها طبيعية، وهذا هو سر بقاها وعدم خضوعها لقانون الكون والفساد. ولكنها يقول هنا إن أرواح السموات السبع وأعيانها عنصرية لأنها تكونت من دخان المناصر الذي هو ألطاف وأدلة سور السادسة. وقد وردت كلمة «الدخان» في القرآن بقصد خلق السموات في قوله تعالى «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاوَاتِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَئْتِنَا طَائِعَيْنِ» (سورة الرحمن آية ١٠)، ولكنها وردت أيضًا في هذا المعنى في نصوص أقدم من القرآن ذكر فيها الدخان على أنه عنصر خامس وأنه أعلى المناصر وأنقاها وألطافها. (راجع Hermetica P. 115, 123)

وعلی ذلك انقسمت الاشياء الطبيعية إلى قسمين : عنصرية وهي ما تألفت من المناصر الأربع في العالم الطبيعي ، وما تألفت من دخان المناصر وهي الأجرام الفلكية والأرواح التي تدبرها ، وكذلك كل ما تولد عن هذين . أما الطبيعية غير المنصرية فهي الأرواح التي فوق السموات السبع وهي الجرارات من النفوس والعقول ، مثل روح العرش وروح الكرم وغيرها . وطبعية هذه نورية لا عنصرية : أي غير مادية كما أسلفنا . وهناك إذن فرق بين طبيعة الملائكة المترولة

في الأفلاك والملائكة التي فوقها، لأن طبيعة الأولى عنصرية كطبيعة أجرام الأفلاك نفسها، في حين أن طبيعته الثانية نورانية.

(١٧) «فلهذا أخرج العالم عن صورة من أوجدهم وليس إلا النفس الإلهي». ليس المراد بإخراج العالم هنا خلقه من العدم ، بل إظهاره بالصورة التي هو عليها. والذى أخرج العالم بالصورة التي هو عليها هو النفس الإلهي الذى قبل جميع صور الوجود ، أو هو حضرة الأسماء الإلهية كما سبق أن ذكرنا. فالعالم الذى هو «الإنسان الكبير» خلق على صورة الحق . بل هو صورة الحق ، كأن آدم - العالم الأصغر - قد خلق على صورة الحق . والفرق بين الصورتين أن الأولى صورة مفصلة والأخرى بمحمة ، والأولى مركبة من أكوان وصور مختلفة ، والأخرى كون واحد جامع يحتوى ما في العالم كله أعلاه وأسفله .

ولما كان النفس الإلهي قد قبل الأضداد وتفتحت فيه الكثرة الوجودية المتناقضة كل أنواع التناقض ، ظهر العالم بصورة من أوجده فانعكس فيه كل ما هو في الأصل الذي صدر عنه وظهر فيه التقابل والتناقض أيضاً . ويستوى عند ابن عربى أن يقول إن الأسماء الإلهية تمددت وتناقضت لظهور أحكام الكثرة الوجودية فيها ، أو أن العالم وقع فيه الكثرة والتناقض من أجل ظهور أحكام الأسماء الإلهية فيه .

(١٨) «ثم إن هذا الشخص الإنساني عَجَنَ طينته بيديه وما متقابلان وإن كانت كلتا يديه يعينا ». .

الشخص الإنساني هو آدم أو الجنس البشري . وقد عَجَنَ الله صورته بيديه التقابلين أي أظهر فيه كمالات أسمائه وصفاته المقابلة : وهي أسماء الجمال وأسماء الجلال . على أن الأسماء والصفات الإلهية المقابلة لم تظهر في الصورة الإنسانية وحدها ، بل هي ماثلة في جميع مظاهر الوجود .

أما وصفه يدى الحق بأن كليهما يعين فيرجع فيها أرى إلى سيدن :

الأول : أن اليد اليمنى أقوى وأشد في عملها عادة من اليد اليسرى . وإذا فهمنا أنه يريد باليدين هنا أسماء الجمال وأسماء الجلال ، أدركنا أنه يريد أن يقول إن جميع الأسماء الإلهية متكافئة في قوتها فعلها وتأثيرها في الوجود، وإن الصفات الإلهية التقابلة أيضاً متكافئة في قوتها ظهورها في الوجودات .

الثاني : أن اليد اليمنى عادة هي اليد التي تمطرى . فكأنه يريد أن يقول إن الأسماء الإلهية والصفات متكافئة في إعطاء الوجود ما هو عليه من الصفات والخصائص . فاختلفت اليدان ظاهراً فقط وأحدتا في الحقيقة ؛ وقد اختلفتا لأن الطبيعة التي يؤثران فيها مختلفة مترابطة، ولا يؤثر فيها إلا ما يناسبها .

(١٩) « ولا أوجده باليدين سماه بـَشَرًا للمباشرة اللائقة بهذا الجناب » .

عقد صلة لفظية - ولكنها بعيدة - بين كلمتي « بـَشَرٌ » و « مباشرة » وقال إن الإنسان سـَيِّ بـَشـَرًا لأن الحق تعالى باشر عجـن طـبـيـنـتـه بــطـرـيـقـةـ تـلـيقـ بالـجـنـابـ الإـلـهـيـ . والمباشرة التي تلقي بالجناب الإلهي في نظر ابن عربى ليست المباشرة « بلا كـيفـ » كما كان يقول مثبتـوـ الصـفـاتـ ، بل إظهـارـ الـكـمـالـاتـ الإـلـهـيـةـ المـوـدـعـةـ فـيـ الأـسـمـاءـ (الـمـبـرـ عنـهاـ بـالـيـدـيـنـ) فـيـ الصـوـرـةـ الـبـشـرـيـةـ الـتـيـ خـلـقـهـ اللهـ عـلـىـ صـورـتـهـ (قارـنـ الفـصـ الأولـ) . علىـ أـنـ كـلـةـ «ـ الجـنـابـ» قد يـرـادـ بـهـ جـنـابـ الإـنـسـانـ : أـىـ أـنـ يـدـيـ الحقـ تـوجهـتـ إـلـىـ خـلـقـ الإـنـسـانـ وـمـباـشـرـةـ ذـلـكـ الـخـلـقـ عـلـىـ نـحـوـ يـلـيقـ بـالـكـرـبـامـةـ الإـنـسـانـيـةـ . ولكنـ التـفسـيرـ الأولـ أولـيـ وـأـدـفـىـ إـلـىـ المرـادـ .

ولما كان الإنسان وحده هو الذى توجهت يدا الحق إلى مباشرة خلقه على نحو ما شرحنا ، كان أفضل الأنواع المنصرية إطلاقاً . ولكنـ لمـ يـفـضـلـهاـ إـلـاـ بـأنـ الحقـ باـشـرـ خـلـقـهـ بـيـدـيـهـ جـمـيعـاـ : أـىـ أـنـ ظـهـرـ فـيـهـ جـمـيعـ الـكـمـالـاتـ أـسـمـائـهـ وـصـفـاتـهـ ، وـغـيرـهـ منـ الـكـائـنـاتـ الـعـنـصـرـيـةـ لـاـ تـظـهـرـ فـيـهـ هـذـهـ الـكـمـالـاتـ جـمـعـتـهـ . فالـإـنـسـانـ - منـ هـذـاـ الـوجهـ - أـفـضلـ مـنـ الـلـائـكـةـ الـمـنـصـرـيـنـ : أـىـ مـلـائـكـةـ السـمـوـاتـ السـبـعـ . أـمـانـ فـوقـ

هؤلاء من الملائكة فهم أفضل منه . ولهذا قال الله لإبليس لَا أَبِي السجود لآدم  
«أَسْتَكْبِرْتُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْمَالِينَ؟» أَى أَسْتَكْبِرْتَ عَلَى مَنْ هُوَ عَنْصُرٌ مِثْلُكَ ،  
أَمْ كُنْتَ مِنَ الْمَالِينَ عَنِ الْمَفَاصِرِ؟

(٢٠) «فَأَوْلَى أَنْ كَانَ لِنَفْسٍ إِنَّمَا كَانَ فِي ذَلِكَ الْجَنَابِ ، ثُمَّ لَمْ يَزِلِ الْأَمْرُ يَنْزَلُ  
بِتَنْفِيسِ الْعَوْمَةِ إِلَى آخِرِ مَا وَجَدَ» .

قد ذكرنا مراراً أن الأسماء الإلهية يقتضي تطبيقها وجود المألوه الذي هو العالم  
وأنه - على حد قول المؤلف - لو لا التنفيس عن هذه الأسماء يظهر آثارها في الصور  
الوجودية التي ظهرت فيها ، لأنني بكرب عظيم لا يختبئ فيها حينئذ من قوة خالقة  
لا تجد مانع لها . وفي هذا التصوير المجازي للقوة الخالقة في الوجود معنى فلسفى عميق ،  
إذ يتصور ابن عربي الحقيقة الوجودية على أنها شيء يندفع من ذاته إلى الظهور دائماً  
ويسحوق في كل لحظة ما استقر فيه من كواطن القوة إلى صور وجودية فعلية .

وأول آثر ظهر لهذا التنفيس الوجودي كان في حق الحق ذاته ، لأن أول مرحلة  
من مراحل ظهور الحق كانت تجيئه لنفسه في نفسه في صور أعيان المكنات ، أو في  
الحضره الأسمائية وهي الفيوض الأقدس الذي أشرنا إليه ( راجع الفصل الأول: التعليق  
الثالث ) . ثم توالت الفيوضات بعد ذلك في صورة تنازلية إلى آخر ما وجد من  
المكنات ، وهذا هو المبرر عنه بالفيوض المقدس . وفي كل فيوض : أى في كل حال يتجلى  
فيها الحق في الخلق ، «تنفيس» بالمعنى الذي شرحناه .

(٢١) «فَالْكُلُّ فِي عَيْنِ النَّفْسِ كَالضَّوْءُ فِي ذَاتِ الْغَلَسِ» الآيات  
النَّفْسُ بِمَثَابَةِ الْجَوْهَرِ الْمَيْوَلَانِيِّ الَّذِي تَنْتَفِعُ فِيهِ صُورُ الْمَوْجُودَاتِ ، وَإِذَا أَخْدَنَاهُ  
فِي إِطْلَاقِهِ وَعَدْ تَعْيِينِهِ كَانَ بَعِيداً عَنِ الْإِدْرَاكِ وَالْتَّصْوِيرِ ، وَهَذَا هُوَ السُّرْفُ تَشْبِيهُ  
بِالظَّلَمَةِ الْحَالِكَةِ . أَمَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ ظَهُورِ «الْكُلِّ» فَيَهُ أَمْكَنْتَنَا أَنْ نَدْرِكَ  
صُورَ «الْكُلِّ» فِي سُفْهِهَا الظَّلَامِ ، لَا سَكَبَ الْحَقَّ عَلَى هَذِهِ الصُّورِ مِنْ نُورِ الْوَجُودِ .

ولما كان الظلام لا يمكن إدراكه إلا عن طريق ما يتخالله من النور ، لم ندرك «النفس الإلهي» إلا عن طريق ما تفتح فيه من صور الوجود .  
ولكن كيف ظهر الخلق في الحق؟ أو كيف تفتحت صور الوجود في النفس الإلهي؟  
كيف ظهر الخلق؟ هذا سؤال الإجابة عنه أهل النظر بالبرهان ، وأجاب عنه الصوفية بالكشف ، وطريق أهل النظر عقلي منطق ، وطريق الصوفية ذوق شهودي .  
أما الأولون فلما طلبوا حقيقة الأمر وأعياهم مطلبها قدموا عن طلبها واستكانوا . وأما الآخرون فخدوا في الطلب حتى وصلوا إلى غايتهم وشاهدوا الأمر شهوداً عينياً ليس فيه لبسٌ أو تأويل .

أما صاحب النظر فيرى أمر الخلق كما يرى النائم حلمًا من الأحلام : أي أنه يرى رمز الحقيقة لا الحقيقة نفسها . وإلى أصحاب النظر (الفلاسفة) يشير بقوله :  
والعلم بالبرهان في سلخ النهار لن ننس  
أي والعلم بمسألة الخلق وظهور الكل في النفس الإلهي من خواص النافعين  
الذين تبدو لهم الحقيقة في ثوب من الخيال ، فيطلبون تأويلاً لها كما تبدو للنائم الحفائق  
في صور الأحلام . وسلخ النهار رمز لآخر مرحلة من مراحل السلوك إلى الحق .  
فيرى الذي قد قلت له رؤيا تدل على النفس

أي فيرى الأمر الذي شرحته كما يرى الحال رؤياه لا كما يرى المارف رؤيته .  
فيريـمه من كل غم في تلاوته عبس  
أي فتريـمه هذه الرؤيا الناقصة من كل غم يشعر به من جراء الحيرة المقلية التي  
يشعر بها إزاء هذه المشكلة . والمراد ببعض هنا القلق والحيرة لا السورة القرآنية المسماة  
بهذا الاسم (س ٨٠) .

أما أصحاب الكشف والشهود فيشير إليـهم بقوله :  
ولقد تحـجـلـ لـذـي قد جاء في طلب القبس

أى ولقد تجلى هذا الأمر وظهر على حقيقته لأولئك الذين جدوا في الطلب وسموا  
وراء النور ( الله ) . والإشارة هنا إلى موسى الذى قال لأهله « امكثوا إنى آتست  
ناراً لعلى آتيسكم منها بقىس أو أجد على النار هدى . فلما أنها نودي يا موسى إنى أنا  
ربك فاخذ نعليك إنك بالواد المقدس طوى » ( قرآن س ٢٠ آية ١٠ - ١١ ) .  
فموسى جاء في طلب القبس فرأه ناراً وهو نور . وكذلك كل سالك إلى الله  
يطلب هذا النور .

### فرآه ناراً وهو نور في الملوك وفي العرسان

أى أن موسى رأى الحق في صورة النار وهي في الحقيقة النور الذي ظهر في كل  
شيء في الوجود : أعلاه - وهو الشار إليه بالملوك - وأسفه، وهو الشار إليه بالعرسان .  
 واستعمال كلمة العرسان للمظاهر الوجودية الدنيا لا يخلو من مغزى ، لأن العرسان وهم  
حرام الليل ، لا يظهرون في صورة كاملة واضحة لاشتمال الليل عليهم ؛ وكذلك  
الظاهر الوجودية الدنيا لا يظهر فيها كمالات النور الإلهي واضحة لقصور استعدادها  
عن قبول ذلك النور . أما الملوك وهم أظہر الناس ، فهم دمز للحال الإلهية العليا التي  
قبل استعدادها أكبر قسط من النور الإلهي .

ويمكن أن يكون معنى البيت - كما يفهمه القميصري - أن الحق ( النور ) ظهر  
لـ الكاملين من المارفين - وهم الملوك - وأولئك الذين هم أقل حظاً في الكمال منهم  
- وهم العرسان - .

بعد ذلك أشار إلى إفلاس طرق الفلاسفة في الوصول إلى الحقيقة وابتداهم في قوله :

إذا فهمت مقالى فاعلم بأنك مبتدئ

ثم عرج على قصة موسى ثانية فقال لو أنه طلب الحق في صورة أخرى غير صورة  
القبس لرأه في الصورة التي طلبه فيها ، لأن الحق يظهر في كل صورة من صور  
الوجودات ولا ينفي أصل عبده فيه . فمن طلب الحق في شيء وجده : وهذا بالضبط

الحق المعتقد فيه لا الحق المطلق كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فن الجهل إذن في نظر ابن عربى أن تطاب الحق في صورة معينة وتقول هو ذى دون غيرها من الصور، فإن ذلك عين الكفر الذى وقع فيه المسيحيون . بل اطلبه فى أية صورة من الصور ولا تمحصره فيها فإن الحقيقة تفزع من الحصر والتقييد . اجعل قلبك هبوب المعتقدات كلها وشاهد الحق في كل شيء . هذا هو الدين العام الذى يدعوا إليه ابن عربى وقد سبق شرحه فيما مضى ( راجع عملا الفصل ١٢ التعليق ٢ ) .

أما الإشارة إلى طلب موسى ففي قوله :

لو كان يطلب غير ذا لرأء فيه وما نكس

( ٤٤ ) « مقام حتى نعلم » .

هذا هو مقام الفرق أى مقام التمييز بين الواحد والكثرة . وقد قام الحق بالنسبة لميسى عليه السلام في هذا المقام عند ما سأله عن صحة ما نسب إليه من الأقوال مما ورد ذكره في القرآن في سورة المائدة : ( آية ١١٦ - ١١٧ ) وترجع تسمية هذا المقام « بمقام حتى نعلم » إلى قوله تعالى : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم ( قرآن س ٤٧ آية ٣١ ) . فهنا وضع الحق نفسه في مقام من يأخذ علمه بالناس من الناس أنفسهم مع أن علمه قد يسبق عليهم . هذا إذا نظرنا إلى اثنينية العالم والمعلوم - الحق والخلق - ولكن الحقيقة تأبى الاثنتينية إذ العالم عين المعلوم . وكذلك الحال في عيسى الذى أقامه الحق مقام المسؤول وطلب منه معرفة حقيقة ما قاله الناس في الوهيتة . هذا مقام « حتى نعلم » أيضًا ، وهو مقام اثنينية اعتبارية ووحدة حقيقة .

وغمى عن البيان أن ما أوردته الحق سبحانه في القرآن من حديث بينه وبين عيسى إنما قصد به أمر آخر غير ما يقصده ابن عربى : ويستوى عنده أن هذا الحديث قد وقع بالفعل أو لم يقع ؟ ولكنه يأخذنا على أنه مثال يوضح به وحدة السائل والمسئول

ووجود الكثرة في عين الوحدة . ولذلك فسر جميع الآيات التي وردت في هذا الخطاب تفسيراً يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود : كقوله مثلاً في تفسير : « إنْ كُنْتَ قَلْتَهْ قَدْ عَلِمْتَهْ » أى علمته « لأنك أنت القائل ، ومن قال أمراً فقد علم ما قال : وأنت اللسان الذي أنكلم به » الخ . وكقوله : « تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي » : والتكلم الحق . ولا أعلم ما فيها ( بدلاً من قوله تعالى : ولا أعلم ما في نفسك ) . فنفي العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل ذو أمر . يريد بذلك أننا إذا نظرنا إلى عيسى من حيث هو صورة من صور الحق قلنا إنه ليس له علم بذاته . وإذا نظرنا إليه من حيث إنه الحق متجلياً بهذه الصورة الميساوية الخاصة التي قالت ما قالت ، نسبنا إليه العلم . والراد بالأثر خلق عيسى الأشياء وتصرفه فيها . فالعلم النفي عن عيسى إنما نفي عنه من حيث صورته الشخصية لا من حيث حقيقته .

(٢٣) « فانظار إلى هذه التبنة الروحية الإلهية ما أطافها وأدقها » . أوردت المخطوطات التي رجمت إليها كملة « تبنية » . ورفض القيصرى هذه القراءة لسبعين : الأول : أن الانثنية لا يمكن أن توصف بأنها روحية إلهية بينما يمكن وصف التبنة بهما . الثاني : أن عنوان الفصل هو الحكمة النبوية لا الحكمة الثنوية : والنبوية والتبنية مشتقان من أصل واحد . ولرفض القيصرى ما يبرره ، ولكنه يجب ألا ننسى أن ابن عربي يفيض - في هذا الجزء من الفصل - في شرح الآيات القرآنية السالفة ذكرها على أساس فكرته في وحدة الانثنية والجمع (راجع شرح القيصرى ص ٢٦٨) .

(٢٤) « إِذَا لَيُؤْمِرُ إِلَّا مَنْ يَتَصَوَّرُ مِنْهُ الْإِمْتِثالَ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ » . شرحتنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب معنى الأمر الإلهي وفرقنا بين الأمر التكليفي والأمر التكويتي . وكذلك شرحتنا الصلة بين الأمر الإلهي والجزاء على طاعة العبد ومعصيته .

كل من يؤمن بأمر إلهي يتصور منه الامتثال لهذا الأمر ، وإلا كان أمر من لا يتصور منه الامتثال ضرورة من البث . ولكن العباد منهم من يعتقدون منهم من لا يعتقد حسباً قدر في طبيعتهم من الأزل . فإن بعض أعيان الموجودات طبعت أولاً على الطاعة في حين طبع غيرها على المعصية . ولكن هذا لا يعني - في نظر ابن عربي - من توجيه الأوامر الإلهية إلى الجميع على السواء ، لأن الجميع يتصور في حقهم امتثال ما أمروا به .

ومهما تكن استجابة العبد لأوامر الله التكاليفية ، فإنها امتثال تام لأوامره التكاليفية : أي أن العبد الذي يعصي الأمر التكاليفي إنما يطيع بفعله هذا الأمر الإلهي التكاليفي . (قارن الفصل الثامن التعليق ١ ، ٢ ، ٦) .

(٢٥) فكان الغيب سترآ لهم عما يراد بالشهود الحاضر » .

الراد بالغيب ضمير الغائب « هم » في مثل قوله تعالى : « هم الذين كفروا ». والشهود الحاضر هو الحق الظاهر التجل في صور أعيان المكنات . هنا إذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « حق » . أما إذا نظرنا إليها من حيث إنها خلق وأنبتنا للخلق وجوداً ، فقد سترنا الحق وراء صورها . وهذا معنى قوله أن الغيب (والراد به الخلق المشار إليه بالضمير هم ) ستر لالمشهد الحاضر . أما أن الحق هو المشهد الحاضر ، فذلك لأن أعيان المكنات في ذاتها عدم عرض ولم تبرح كذلك لأنها صور معقولة في عالم التقيب العلمي : وهذا هو الوجه الذي يرتبه ابن عربي الذي ينبع جانب الحق على جانب الخلق داعماً في وحدته الوجودية .

وقد اختار قوله تعالى : « هم الذين كفروا » لا ليوضح فكرته بضمير الغائب الوارد فيها خسـب ، بل ليفهم كذلك كلمة « كفروا » فيها خاصاً يدعم به هذه الفكرة . فكفروا هنا ليست بمعنى لم يؤمنوا ، بل بمعنى سترموا أو أخفوا ، وهذا هو المعنى الحرفي

الكلمة . فهم كفروا أى ستروا الحق وراء صورهم فأخروا بذلك حقيقهم . إن العالم كله حجاب على الحق ، فمن ثبت للعالم وجوداً فقد وضع أكثف حجاب بينه وبين الحق .

(٢٦) «حتى إذا حضروا تكون التلميذة قد تحكمت في المجين فصيرته مثلها»  
المجين هو الناحية البشرية في الإنسان - النسوت . واللميذة ما في الإنسان من لاهوتية يستطيع بها الوصول إلى مقام البقاء في الله ، ويتحقق بوحدته الذاتية معه ، بعد أن يتخلص من قيود عبودية أنايته . والحضور هو الوصول إلى هذا المقام . فإذا حصل العبد في مقام البقاء غابت لاهوتيته ناسوتته أو انحنت ناسوتته وتحقق بالوحدة الس الكاملة .

---

## الفصل السادس عشر

(١) يبحث هذا الفصل في مسائلتين هامتين إلى جانب مسائل أخرى كثيرة تتعلق بهما : الأولى الرحمة الإلهية : معناها وأقسامها . وقد سبقت الإشارة إلى الرحمة في النصوص التي علقنا عليها . ولسkenنا هنا بإذاء شرح أوف لأحد قسمى الرحمة وهو رحمة الوجوب .

وليس لاقتران اسم سليمان عليه السلام بالحكمة الراجانية في عنوان الفصل من سبب ظاهر إلا ما ورد في القرآن في قصته مع بلقيس والكتاب الذي أرسله إليها يدعوها فيه إلى الله ، وفي فاتحة الكتاب قوله : « إِنَّهُ مِنْ سَلِيمَانَ وَإِنَّهُ بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ » . فليس هذا الاقتران إذن إلا أمراً عرضياً صرفاً ، ولو ذكر اسم رسول آخر غير سليمان في معرض ذكر سليمان لسميت الحكمة باسمه . ولكن هذا شأن ابن عربي في اختيار معظم عنوانين فصوصة :

السؤال الثانية الهامة هي مسألة الملك والخلافة والتصرف ، وهذه أيضاً متصلة بسليمان على نحو ما فصله القرآن في شأنها .

(٢) « فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ، ولم يكن كذلك » .

يذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان عليه السلام قد ذكر اسمه قبل اسم الله تعالى في كتابه إلى بلقيس عند ما قال : « إِنَّهُ مِنْ سَلِيمَانَ وَإِنَّهُ بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ » ، ولكن ابن عربي يخطئ هذا الرأي لما يقتضيه من نسبة الجهم وعدم البصر بما يليق نحو الجناب الإلهي إلى رسول كسليمان . وحجته في ذلك أن الجنة الأولى وهي

«إنه من سليمان» ليست جزءاً من كلام سليمان إلى بلقيس ، بل هي إخبار منها لقومها بأنها ألقى إليها كتاب من سليمان . أما أول الكتاب فهو «بسم الله الرحمن الرحيم» .

ومن الناس من يعتبر الجملة الأولى جزءاً من كتاب سليمان إلى بلقيس ويتمس سليمان عذراً في تقديم اسمه على اسم الله ولا يعد ذلك جهلاً من الرسول ، بل عملاً قصد به إلى غاية خاصة ، وذلك أن سليمان لما علم أنه ليس من عادة الملوك الاحتفاء برسائلات الأنبياء ولا تكرير حاملتها ، بل لقد يدفعهم الشطط في اسمها وتحقيقها إلى تعزيقها أو إحراقتها أو التمثيل بها أي نوع من أنواع التمثيل كما فعل كسرى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لما علم سليمان كل ذلك ، قدم اسمه على اسم الله لكن يعرض اسم هو أولاً مثل هذه الإهانة إن وقت . وهذا تعليل في نظر ابن عربي في غاية الضعف ، إذ لو كان في نية بلقيس أن تمتهن كتاب سليمان بالإحرار أو التزييق لأصابت هذه الإهانة كل ما فيه ، ولما منعها من فعلها تقديم أحد الآسين على الآخر.

(٣) «فأني سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب الثالثان هما الرحمن الرحيم» .

على هذين الآسين الإلهيين : الرحمن والرحيم الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس ، والواردان أيضاً في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم بني ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبة . وليس بين الآسين من الناحية اللغوية كبير فرق ، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحق» باعتبارن مختلفين تمام الاختلاف . فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان ، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب . ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق ، وليس إلا منح كل كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض . فهي الرحمة التي أشار الله إليها في قوله : «ورحمتني وسمت كل شيء» ، وهي مرادفة للوجود أو

لنج الوجود على سبيل الملة، وليس لها أى صلة بمعنى الشفقة أو المطف أو العفو ، وإن كنا نستطيع أن نقول في ضرب من التجوز إن الحق تجلى في صور المكبات وخلع عليها وجوده شفقة منه بها وعطافاً منه عليها .

أما رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ، وفي قوله : « فسأكتبها للذين يتყون الحرج » . وقد يراد بها إحدى رحمتين :

الأولى : ما ينتحه الحق من الوجود للسّاكنات بحسب ما هي عليه في أعيانها الثابتة ، فإن هذه الأعيان تطلب بمقتضى طبيعتها وما جبت عليه أن يكون وجودها على نحو خاص ، وليس للحق إلا أن ينتحها ذلك الوجود لأنها توجب عليه ذلك التّح . وليس هذا الوجوب وهذه الضرورة إلا الجبرية التي أشرنا إليها فيما سبق . (راجع الفصل الثاني التعليق ٣ والفصل الخامس التعليق ٤ و ٦ والـ ١٧ الحـ ١٧) .

الثانية : ما ينتحه الحق من رحمة للعبد بحسب أعمالهم . وهذه أيضاً واجبة عليه لأن العدل يقتضيها . وهو مذهب المعتزلة . وإليه أشار بيقوله : « فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد - بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتى بها هذا العبد - حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة » .

ولكن لما كان منح الله الخلق ما يستحقون سواء بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة أو بحسب ما تقتضيه أعمالهم ، داخلا تحت الفعل الإلهي الأعم وهو من عن الله الوجود لجحيم الوجودات ، لما كان كذلك ، دخل الاسم الرحيم في الإسم الرحمن دخول تضمن كما يقول ، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أى واهب الوجود إطلاقاً سواء كان الوجود محض امتنان من الحق للخلق ، أو حقاً عليه لهم .

وقد عولجت بعض نواحي هذه المسألة المأمة في شيء من التفصيل فيها ماضى .  
راجع صلتها بمدح الله لأفعال العبد وذمها : الفصل السابع : التعليق ٤ ؛ وصلتها

بمسألة العقاب والثواب في نفس الفص : التعليق ١١ ؛ ومن ذاتها من مذهب المؤلف في الجبر . الفص الخامس : التعليقات ٤ ، ٦ ، ٧ والفص الثامن : التعليق ٦ . وعن المعنى الميتافيزيقي والمعنى الخلقي للرحمة : الفص العاشر : التعليق ٢ وافتتاح الفص الحادى والعشرين .

(٤) « ومن كان من العبيد بهذه الثابة فإنه يعلم من هو العامل منه » .  
أى ومن كان من العبيد ينتحه الله رحمة الوجوب استحقاقاً لأفعاله فإنه يعلم من هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ١ والفاعل بجميع الأفعال على الحقيقة هو الله . وقد يكون المراد بها أيضاً أن العبد الذي ينتحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله يعلم ما يفعل منه : أى يعلم المعنو الذى يقوم بالعمل ف يستحق الجزاء . و يؤيد هذا التأويل أن المؤلف أخذ بذلك مباشرة في شرح أعضاء الإنسان المقسم بينها العمل ، ولكنـه يعود إلى المعنى الأول وهو المعنى المتصل بمعذهـبه في وحدة الوجود حيث يقول « وقد أخبر الحق أنه نـماـل هـوـيـة كل عـضـوـ منها . فـلـمـ يـكـنـ العـاـمـلـ غـيرـ الـحـقـ وـالـصـورـةـ لـلـعـبـدـ » .

فـلـ الـ وجـهـانـ جـيـمـاـ زـرـاهـ يـقـرـرـ أـنـ الـأـفـالـ كـلـهـاـ الـحـقـ لـأـنـهـ هـوـيـةـ كـلـ فـاعـلـ وـهـوـيـةـ سـارـيـةـ – أـوـ عـلـىـ حدـ قـوـلـهـ – مـدـرـجـةـ فـيـ جـيـعـ مـاـ يـفـعـلـ وـمـنـ يـفـعـلـ ، لـاـ فـرقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ عـاقـلـ وـغـيـرـ عـاقـلـ وـبـيـنـ حـيـ وـغـيـرـ حـيـ . وـلـكـنـ هـوـيـةـ مـدـرـجـةـ فـيـ صـورـ الـفـاعـلـيـنـ عـلـىـ نـحـوـ وـجـودـ الـمـعـنىـ السـكـلـيـ فـيـ جـزـئـاتـهـ لـأـلـىـ نـحـوـ وـجـودـ الـتـمـكـنـ فـيـ الـسـكـانـ . فـنـظـرـيـتـهـ إـذـنـ لـيـسـ نـظـرـيـةـ حـلـولـ أـوـ اـثـنـيـنـيـةـ ، كـاـنـهـاـ لـاـ تـشـبـهـ نـظـرـيـةـ الـأـشـاعـرـةـ فـيـ خـلـقـ الـأـفـالـ لـأـنـ اللهـ لـاـ يـخـاـقـ الـفـعـلـ عـلـىـ يـدـ العـبـدـ وـيـتـخـذـ مـنـ العـبـدـ أـدـاـةـ لـفـلـمـوـرـهـ كـاـ يـقـولـونـ ، بـلـ يـفـعـلـ الـفـعـلـ الصـادـرـ عـنـ صـورـةـ العـبـدـ وـهـوـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ عـيـنـ تـلـكـ الصـورـةـ : وـهـنـاـ مـاـ لـيـمـكـنـ لـلـأـشـاعـرـةـ أـنـ يـسـلـمـوـ بـهـ .

(٥) « بل هي من الملك الذي لا يبني لأحد من بعده ، يعني الظهور به في علم الشهادة » .

بعد أن شرح أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدي العباد ، وأن الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق ليس إلا الفرق بين اسم الله الباطن واسمه الظاهر ، أو اسمه الأول واسمه الآخر ، قال إن هذا علم لا يغيب عن سليمان ؛ بل هو جزء من الملك الذي طلبه سليمان من الله حيث قال « وهب لي ملكاً لا ينبعني لأحد من بعدي » ولم يكن ذلك الملك شيئاً خاصاً به دون غيره ، بل كان ملكاً منحه الله أناساً قبل سليمان وبعده . ولكن سليمان وحده اختص من بين سائر الخلق بالظهور به في عالم الشهادة . فقد منح الله سليمان قوة التصرف في السكائنات حينها وميّتها ، إنسها وجنتها وهي قوة منحها غير سليمان من قبله ومن بعده . ولكنه وحده كان مأمولاً من الله بالظهور بها لأن الله أعطاه الخلافة الظاهرية وهي الملك : وهذه من مستلزماته .

(٦) « ورحمى وسعت كل شيء حتى الأسماء الإلهية : أعني حقائق النسب ، فامتنَّ عليها بنا » .

النسب هنا هي النسب بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير – الله والعالم . وليس هذه النسب سوى الأسماء الإلهية – لا مجرد الألفاظ الدالة على هذه الأسماء ، بل حقائق الأسماء . ومن رحمة الله الامتنان التي وسعت كل شيء رحمته بهذه الأسماء بأن حرق وجودها عن طريق وجود مظاهرها ومجاليها وهي العالم المرموز إليه « بنا » في قوله « فامتنَّ عليها بنا ». فنحن (العالم) نتيجة رحمة الامتنان التي رحم بها الحق الأسماء الإلهية لأنه بإيجادنا أوجدها ، وإيجاد أي شيء هو عين الرحمة به ، لا فرق في ذلك بين ما هو خير وما هو شر ، وما هو حسن وما هو قبيح ، وما هو طاعة وما هو معصية . فإن هذه كلها معان تصنف إلى مقوله الوجود لاعتبارات خاصة خارجة عن مفهوم الوجود ذاته . والذى تتعلق به رحمة الامتنان هو الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود شر أو خير أو وجود طاعة أو معصية . أما ظهور الأشياء في الوجود على النحو الذى هي عليه فمن رحمة الوجوب لا من رحمة الامتنان ، لأن ظهور

أي موجود بصفة ما أو على نحو ما راجع إلى طبيعة الوجود ذاته وما توجيه هذه الطبيعة . ولهذا قال « ثم أوجبها على نفسه » ، أي في قوله « فسأكتبها » بظهورنا لنا : أي بظهور العالم لنا على نحو الذي ظهر فيه .

(٧) « فعل من امن وما ثم إلا هو ؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل ». .

بعد أن بين أن الحق سبحانه قد أفضى برحمته امتنانه الوجود على الخلق بأثر

ظهر في صوره ، قال إن الحق هو هوية الخلق ولا اثنينية في الأمر على الإطلاق . فلم يعن الحق إلا على نفسه ولم يرحم إلا نفسه : أي لم يظهر هذا الوجود الإضافي إلا في ذاته . ولكن هذه لغة الوحدة أو لغة الجمع على حد قول الصوفية . وهناك لغة الكثرة في مقام التفصيل الذي هو مقام الفرق ، وهذا مقامه حكمه ، وإلا كيف نفس اختلاف الخلق في الصور وتفاوتهم في درجات معرفتهم وما إلى ذلك من الفروق التي تنسحبها في نواحي الوجود ؟ لا يمكن أن نفسر هذا كله إلا إذا تكلمنا بالسان الفرق بين النبات الواحدة وصورها الوجودية المختلفة مع انتباه هذه الصور في العين .

هذا، وقد قرأ بعض الشرائح كلمة التفضيل (بالضاد) بدلاً من التفضيل (بالصاد) فاثلين إن المراد أننا يجب أن نعترف ببعضاً التفضيل بين الصور الوجودية - بالرغم من أحمادها في المين - لكن نفس اختلاف ما ظهر من تفاصيل الخلق في المعلوم وغيرها . ولكن القراءة الأولى أدق في نظري .

وليس المفاضلة - في مقام التفصيل الوجودي - حاصلة بين المظاهر الوجودية وحدها ، بل هي حاصلة كذلك بين الصفات الإلهية ذاتها . فالمعلم أفضل من الإرادة في تعلق كل منها بالأمور المعلومة والمراد ، والإرادة أفضل من القدرة في تعلق كل منها . وكذلك السمع والبصر الإلهي وبجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاصيل بعضها على بعض .

أما فضل العلم الإلهي على الإرادة فلم يمْهُ وشمول تعلقه بكل ما هو معلوم سواء أكان أمراً وجودياً أم عدمياً، موجوداً بالقدرة أم بالفعل ، يمكن الوجود أم مستحيل الوجود . وأما فضل الإرادة على القدرة فلتقدمها عليها ولأن تعلقها أعم من تعلق القدرة .

(٨) « وهو السميع البصير . فأثبتت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان ». السميع والبصير ايمان من آيات الله . ويعکن أن يقال إن التفاضل واقع بينهما على نحو ما تفاضل الأسماء الإلهية كما ذكرنا . ولكن فيلسوف وحدة الوجود يفسرها هنا تفسيراً آخر . وهو أن الحق سبحانه عند ما وصف نفسه بأنه السميع والبصير لم يرد مجرد جمل صفتى السمع والبصر على نفسه ، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذي يسمع في كل ما يسمع ومن يسمع ، والذي يبصر في كل ما يبصر ومن يبصر . هذه هي ناحية التشبيه في مذهب ابن عربى الذى أشرنا إليه ، وهو تشبيه يكاد يوقد في التجسيم المغض . ولكنها يخفف من شناعة هذا التشبيه بما يذكره عن تنزيه الحق بمعنى إطلاقه - في ذاته - عن كل قيد وكل تحديد . فهو ليس هذا السامع أو ذلك ، ولا هذا البصر أو ذلك ، بل هو عين كل ما يسمع وما يبصر . وبهذا يصدق على الحق أنه « ليس كمثله شيء » لأنه لا يشبه أى شيء من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها .

وعلى هذا ، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلهية ، فلنا إن صفة البصر أكمل وأفضل من صفة السمع . وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذى يسمع في ذات كل سامع ، ويبصر في ذات كل مبصر ، كان التفاضل حاصلاً بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلهية . فارن في مسألة التنزيه والتشبيه الفصل الثالث : تعليق ١ ، ٢ الخ .

(٩) « وما ثم إلا حيوان ... إلى قوله فإنها الدار الحيوان » .

ليست الحياة قاصرة على نوع معين من المخلوقات كما يظن المحظوظون بل هي مبدأ عام سار في الوجود بأسره . وهذا معنى قوله « فَإِنَّمَا إِلَّا حَيْوَانٌ » : أي فما في الوجود إلا ذو حياة ، وإن كانت هذهحقيقة تخف عن إدراك بعض الأفهام وتتجلى للبعض الآخر بطريق الكشف والذوق . أما سريان الحياة في الوجود كله فلا ينكرها صفة من صفات الحق تتجلى في كل موجود بحسب استعداده وأهليته ؛ ولذا بدت واضحة جلية في بعض الكائنات فوصف بأنه حي ، وبدت في غيرها أقل وضوحاً وجلاً ، فلم يوصف بالحياة . ولو علم الناس سريان جميع الصفات الإلهية من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها في الموجودات لما قالوا بغير ما قال الشیخ : ولكنهم في هذه الدنيا محظوظون عن مثل هذه الحقائق التي لا يرقى إلى إدراكها إلا القليلون .

ولكن ثمة مقاماً يكتشف لكل إنسان فيه وجه الحقيقة ويرفع عن قلبه الحجاب - ولعله يريد بهذا القام « الموت » الذي تتحرر فيه الروح من قيود البدن - أو « الفناء الصوف » الذي يتحقق فيه هذا التحرر أيضاً ، فيدرك الإنسان الحياة في كل شيء ويشهدها في كل موجود . وهذا القام هو الذي سماه بالدار الآخرة وقال إنها المنية بقوله تعالى « وإن الدار الآخرة هي الحيوان لو كان يعلمون » (من العنكبوت آية ٦٤) (١٠) « فَمَنْ عَمِّ إِدْرَاكَهُ كَانَ الْحَقُّ فِيهِ أَظْهَرَ فِي الْحُكْمِ مِنْ لِيْسَ لِهِذَا الْعَوْمَ » تتحمل هذه العبارة الغامضة أحد معنيين وذلك بحسب ماقرئناه من كلامي « الحق » و « الحكم » . فيصبح أن يكون المراد بها أن من عم إدراكه فنظر إلى الوجود نظرة شاملة وشاهد وجود الحق في كل شيء وحياته في كل شيء ، كان الحق (أي الصواب) أظهر في حكمه من قصرت أفهامهم عن إدراك هذه المعانى . ويصبح من ناحية أخرى أن يكون المراد أن من عم إدراكه للوجود (بمعنى التقديم ) ، كان الحق (أي الله) فيه أظهر منه في غيره في الناحية التي يحكم بها عليه . فإن حكم على الحق بأنه حي مثلاً كان « الحق الحي » أظهر فيه منه في غيره من المخلوقات ، وإن حكم عليه بأنه سبع

أو بصير كان « الحق السميع » أو « الحق البصير » في ذلك الحاكم أظهر منه في غيره وهكذا . وكل التأويلين يحتمله مذهب المؤلف في وحدة الوجود ، وإن كان التأويل الأول أظهر .

(١١) « وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزمانى » .

يشير إلى مسألة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سليمان وما قاله كل من المفترى والجل الذي عنده علم الكتاب في ذلك . قال الأول : « أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك » ؛ وقال الآخر : « أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك » . ويظهر فضل الثاني على الأول - كما يقول - في القدر الزمانى الذي حدد له نقل العرش . فإن زمن القيام من المكان مدة يمكن قياسها ، وهي أعظم بكثير من زمن ارتداد الطرف من شيء مترافق إلى الشخص الرأى . بل إن زمن ارتداد الطرف لحظة لا يمكن قياسها ، لأن الزمان الذي يتحرك فيه البصر ليرى شيئاً من الأشياء هو عين الزمان الذي تقع فيه الرؤية مما بعده المسافة بين الرأى والمرأى . لهذا كان آسف بن برخيا ، وهو الرجل الذي عنده علم من الكتاب ، أتم في علمه وفي عمله من المفترى .

لكن ماذا حدث لعرش بلقيس ؟ هل نقل من مكانه إلى مجلس سليمان في اللحظة التي ذكرها آسف ؟ يقول ابن عربى إنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان ، كأن سليمان ومن كان في حضرته لم يتخيلاوا أنهم رأوا العرش في حين أنهم لم يروه بدليل قوله تعالى « فلما رأه مستقرأً عنده قال هذا من قضل ربى » . لم يحدث هذا ولا ذلك وإنما الذي حدث هو خلق جديد للعرش : أى إعدام له في مكانه الأصلى وإيجاد له في مجلس سليمان : كل ذلك في لحظة واحدة . وأن الذى قام بذلك هو آسف بن برخيا الذى كانت له قوة على التصرف في الأشياء وعلم بخصائصها وأسرارها .

(١٢) «الخلق الجديد» .

يُبَنَّا فِي التَّعْلِيقِ السَّابِقِ كَيْفَ فَسَرَ ابْنُ عَرْبِي مَسَأَةً عَرْشَ بَاقِيسَ عَلَى أَسَاسِ فَكْرَتِهِ فِي الْخَلَقِ الْجَدِيدِ؛ وَلَكِنْ أَمْرُ الْخَلَقِ الْجَدِيدِ لَيْسَ قَاصِراً عَلَى هَذِهِ الْمَسَأَةِ، بَلْ هُوَ فَكْرَةً مِنْ أَخْصَبِ أَفْكَارِهِ يَفْسُرُ بِهَا كَثِيرًا مِنَ الشَّكَلَاتِ الْعَوِيْصَةِ الْأُخْرَى سَوَاءً مَا اتَّصلَ مِنْ ذَلِكَ بِمَسَائِلِ مَا بَعْدِ الطَّبِيعَةِ وَمَا اتَّصلَ مِنْهَا بِالْتَّصُوفِ . فَالْعِلْيَةُ وَالْتَّعْدُدُ وَالتَّغْيِيرُ وَمَا إِلَى ذَلِكَ مِنْ صَفَاتِ الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ مُتَّصِّلَةً اتِّصَالًا وَثِيقًا بِفَكْرَتِهِ فِي الْخَلَقِ الْجَدِيدِ، وَكَذَلِكَ مَسَأَةً خَارِقَ الْأَفْعَالِ عَلَى أَيْدِي الْبَيَادِ وَبِأَيْدِي مَعْنَى يُعْتَبَرُونَ فَاعِلِينَ لَهَا وَبِأَيْدِي مَعْنَى يُعْتَبَرُونَ غَيْرَ فَاعِلِينَ وَهَذَا . بَلْ إِنْ مَسَأَةُ الْخَلَقِ الْجَدِيدِ عَنْهُ هِيَ مَسَأَةُ الْخَلَقِ إِطْلَاقًا : يَفْسُرُ بِهَا بِأَيْدِي مَعْنَى يَصْحُّ لَنَا أَنْ نَتَحَدَّثَ عَنْ خَلْقِ الْعَالَمِ .

لَيْسَ الْخَلَقُ فِي نَظَرِ ابْنِ عَرْبِي إِيجَادًا لِشَيْءٍ لَا وُجُودَ لَهُ، فَهَذَا مُسْتَحِيلٌ عَقْلًا وَعَمَلًا، وَلَا هُوَ فَعْلٌ قَامَ بِهِ الْحَقُّ فِي زَمْنٍ مُضِيَّ دَفْعَةً وَاحِدَةً ثُمَّ اتَّهَى مِنْهُ؛ بَلْ هُوَ حَرْكَةً أَزْلِيَّةً دَائِمَةً، عَنْهَا يَظْهُرُ الْوُجُودُ فِي كُلِّ آنٍ فِي ثُوبٍ جَدِيدٍ وَتَتَعَاقِبُ عَلَيْهِ الصُّورُ الَّتِي لَا تَنَاهَى عَدًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَزِيدَ فِيهِ أَوْ تَنَقُّصَ مِنْهُ شَيْئًا فِي جُوْهِرِهِ وَذَاتِهِ . فَالْخَلَقُ بِمَعْنَى الإِيجَادِ مِنَ الْعَدَمِ أَوِ الْإِبْتِدَاعِ عَلَى غَيْرِ مَثَلِ سَابِقِ، وَالْخَلَقُ بِمَعْنَى الْوُجُودِ مِنَ الْعَدَمِ أَوِ الْبَدْعِ عَلَى غَيْرِ مَثَلِ سَابِقِ، لَا يَحْلِمُ لَهَا فِي مَذْهِبِهِ: إِنَّمَا الْخَلَقُ عَنْهُ هُوَ جَوْهَرُ أَذْلِيِّ أَبْدِيٍّ يَظْهُرُ فِي كُلِّ آنٍ فِي صُورٍ مَا لَا يَحْصِي مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِذَا مَا خَلَقَتْ فِيهِ تِلْكَ، تَبَلَّغَ فِي غَيْرِهَا فِي الْمَحْظَةِ الَّتِي تَلِيهَا . وَالْخَلَقُ هُوَ هَذِهِ الصُّورُ التَّغْيِيرَةُ الْفَانِيَةُ الَّتِي لَا قَوْمَ لَهَا فِي ذَاتِهَا: أَوْ هِيَ الْأَعْرَاضُ الَّتِي تَتَعَاقِبُ عَلَى هَذَا الجَوْهِرِ الثَّابِتِ الدَّائِمِ . وَفِي هَذَا تَكْرَارُ نَظَرِيَّةِ الْأَشَاعَرَةِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَوْلُهُ بِالْتَّجَدُّدِ الدَّائِمِ لِلْأَعْرَاضِ عَلَى نَحْوِ مَا أَشْرَنَا إِلَيْهِ فِي النَّصِّ الثَّانِي عَشَرِ (الْتَّعْلِيقُ ١٣) فَمَا يَسْمِيهِ ابْنُ عَرْبِي الْخَلَقَ الْجَدِيدَ أَوْ تَجَدُّدَ الْخَلَقِ مَعَ الْأَنْفَاسِ هُوَ بَعْيَنِهِ مَا يَسْمِيهِ الْأَشَاعَرَةَ تَجَدُّدَ الْأَعْرَاضِ وَإِنْ اخْتَلَفَتِ الْفَكْرَةُ الْأَسَاسِيَّةُ فِي الْمَذَهِبَيْنِ .

ففي هذا البحر اللامائي من الوجود تقلب الموجودات في كل آن في صور جديدة، أو تخلق خلقاً جديداً على حد قول ابن عرب، وإن كان هذا التغير، أو هذا الخلق، غير مدرك بالحس. وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس في شأنه. قال تعالى: « بل هم في لبس من خلق جديد » (سورة ق آية ١٥) وغنى عن البيان أن الآية لا صلة لها بشيء مما يقوله.

وعند ما يتحدث عن الفنان الصوفي يضيف إلى معناه العادي معنى فلسفياً متصلاً شديد الاتصال بهذا الخلق الجديد. فالفنان ليس معناه محو صفات الصوف أو ذاته، أو تتحققه في مقام خاص بوحنته الذاتية مع الحق خحسب، بل هو رمز على محو صور المحدثات محواً مستمراً في كل آن من الآنات، وبقاؤها في الجوهر الواحد المطلق - الحق. فالفناء ليس معنى يتمارض مع فعل الخلق، بل هو أحد وجهي هذا الفعل، والوجه الآخر هو البقاء. والخلق سلسلة من التجليات الإلهية: كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى. أي أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق - وهو فناؤها - هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليلات إلهية أخرى - وهو البقاء. وهذا معنى قوله في الفصل الثاني عشر « ويرون أيضاً شهوداً أن كل نجلى يعطي خلقاً جديداً ويدهب بخلاق: فذهابه هو الفنان - عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر ».

ليس بغريب إذن ألا يكون للدار الآخرة بمعناها الديني موضوع من فلسفة ابن عرب، فإن العالم الذي هو نجلى الحق الدائم أذلي كما هو أبدى. يصرح عن هذا المعنى كل الصراحة في فتوحاته حيث يقول « النهاية في العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا زوال الآخرة دائمة التكوين عن العالم »<sup>(١)</sup> وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عند ماتتفقى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها

(١) فتوحات ج ١ من ٣٣٨ س ١٥ من أعلى :

عند ما تبقى : أى أن الدنيا والآخرة مجرد اسمين لوجهين الذين ينطوي عليهما  
الخلق الجديد .

(١٣) « ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في  
كل نفس لا يكون ثم يكون » .

أى أن الإنسان لا علم له بهذا التغير الدائم الجارى في الكون بأسره ، ولا يحس  
من نفسه أنه في كل نفس وفي كل آن يندم ثم يخلو من جديد . ولكن انعدام  
أى شيء ثم وجوده يقعن في آن واحد من غير أن تنقضى بينهما فترة من الزمان .  
ولا يقال إن « ثم » تقتضى التراخي أو الملة فإنها ليست كذلك داعماً ، فقد تشير  
إلى ترتيب علوي بين علة ومعلول يتلاقيان في الزمان الواحد ، مثل هز الرديني واضطرابه  
في قول أبي داود جارية (أو جويرة) بن المجاج .

كهز الرديني تحت المجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب  
فإن هز الرديني علة في حدوث الاضطراب به وهذا حاصلان في الرمح في آن  
واحد . وكذلك الحال في « ثم » إذا استعملت في تفسير معنى الخلق الجديد .

(١٤) « وأما عالمه فقوله تعالى « فَهَمَّتْهَا سَلِيمَانٌ » - مع تقييد الحكم » .

اختص الله سليمان في جملة ما اختص به من النعم بالعلم والحكم ، ولكنه علم من  
نوع خاص مختلف عن علم أبيه داود الذي ذكره الله أيضاً على سبيل الملة في قوله  
« وكلاً آتينا حكماً وعلماً » <sup>(١)</sup> . والعبارة تشير هنا إلى نوع العلم اللذين وهبهم  
الله داود وسلمان ، ونوع الحكم اللذين صدر عنهم في قصة الحرث والنعم المشهورة .  
فإنه لما نفشت غنم بعض القوم في حرث بعضهم شكا إلى داود وكان بحضوره ابنه  
سليمان . فقضى داود لصاحب الحرث أن يأخذ الغنم عوضاً عن التلف الذي أحدثه  
بحره . ولكن ابنه سليمان الذي لم تتجاوز سنه الحادية عشرة حينئذ قضى لصاحب

(١) سورة الأنبياء آية ٧٩ .

لحرث يأن ينتفع بالفغم : لبئها وصوفها ونتائجها : إلى أن يصلح حرثه : فوافق داود على حكم ابنه سليمان .

هذه هي القصة كما يرويها المفسرون ، ولكن ابن عربي يعتبر حكمي داود وسليمان فيها مثالين لتوعين مختلفين من المرفة يسمى الأول علمًا والثاني فهمًا — مستنداً إلى الآية : « ففهمناها سليمان » .

فحكم داود كان نوعاً من العلم وله الله إياه كما وهبه لغيره من بني الإنسان : أو هو العلم الإنساني المادي المبني على الروية والتفكير . أما علم سليمان — الفهم — فهو علم الله خاصة يهبه لمن يشاء من عباده فيظهر فيهم بظهوره تعالى في صورهم ، وذلك عند فناهم فيه وتحقيقهم بوحدهم الذاتية معه . فلم يكن سليمان هو الذي أصدر الحكم بل الحق هو الذي تكلم بسان الصورة السليمانية الخاصة . ولذلك يسميه ابن عربي « ترجان حق في مقدم صدق » .

ومهما يكن من أمر القصة نفسها ، بل ومن أمر ما أصدره كل من داود وسليمان فيها من حكم ، فإن التفرقة التي وضعها ابن عربي بين العلم والفهم : أو بين المقل والذوق ، تفرقة لها قيمتها في فهم نظريته الإبستمولوجية ( الخاصة بطبيعة المرفة ) . ومن سوء الحظ أنه ساق هذه القصة مثلاً يوضح به ما يريد ، لأنني لا أرى أن حكم سليمان فيها يعت إلى العلم الذوق في كثير أو قليل على الرغم من أنه كان حكماً أدق وأكثر توفيقاً من حكم أبيه .

وأفضل من هذا بكثير المثال الثاني الذي ساقه ليوضح به الفرق بين نوعي المرفة الآتني الذكر ، وهو مثال العلم عن طريق الاجتهد . فإن الاجتهد نوعان : مصيب وهو ما يأتي موافقاً لحكم الله في مسألة من مسائل الدين بحيث لو تو لاها الله بنفسه أو أوحى في شأنها إلى رسوله لما حكم فيها بنير ما حكم صاحب هذا الاجتهد المصيب . وهذا النوع من الاجتهد وقف على البكمالين من أولياء الله الذين يستمدون علهم

بالشرع من نفس المعدن الذي يستمد منه الرسول . فهم يأخذون علمهم عن الله مباشرة ، وبالستّتهم ينطق الله . يقول ابن عربى في وصف نوع من أنواع الفتح على الولى « ويكون التنزل على صاحب هذا الفتح من الرتبة التي نزل فيها القرآن خاصة .. فإن كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة ، فينظر الولى ما ثُنى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أُنزل عليه فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أُنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر »<sup>(١)</sup> وهذا هو المعنى الذى أشار إليه فيما سبق عندما ذكر النبوة العامة - لا نبوة التشريع - وقال إنها لم تتعض بعوت النبي . وغنى عن البيان أن هذا النوع من العلم لا يصدق عليه اسم « علم الاجتهد » بأى معنى من معانٍ ، لأنه لا معنى لاجتهد الحكم فيه نتيجة للوحى ولا يكون لصاحبـه من الأثر فيه إلا تلقـ ما يوحى به إلـيه .

هذا النوع من العلم الاجتهدـى هو الذى يذكره ابن عربى في حماذـة علم سليمان . وأما النوع الثانـى فهو الاجتهدـ الخطيـ الذى لا يأتـ موافقـ لحكم الله فى مسألـة من مسائل الدين . وهو ولـيد التفكـير والاستدلال لا الوـحـى أو الإـلهـام ، وقد ذكرـه فى حماذـة علم داود .

ولـصاحبـ النوع الأول عندهـ أجرـان : أجرـ لـاجـتـهـادـ ، وأجرـ لأنـهـ أصـابـ فى اجـتـهـادـ . أما صـاحـبـ النوع الثانـى فـليـسـ لهـ إلاـ أـجـرـ واحدـ لـاجـتـهـادـ فقطـ .

(١٥) « فـتحـنـ معـهـ بالـتصـمـينـ ، وـهـوـ معـناـ بالـتصـريـخـ » .

لـاـ كانـ كلـ ماـ هوـ مـوجـودـ مـظـهرـ وـجـلـىـ لـلـوـجـودـ الحـقـ ، وـأـعـيـانـ المـكـنـاتـ باـقـيةـ علىـ حـالـةـ عـدـمـهـاـ أوـ مـوجـودـةـ بـالـوـجـودـ الحـقـ ، كـانـ الحـقـ مـئـنـاـ (أـىـ الـمـوـجـودـاتـ) ظـاهـرـاـ صـرـيمـاـ كـماـ قـالـ : « وـهـوـ مـعـكـ أـبـنـاـ كـنـمـ » وـكـانـ أـعـيـانـاـ مـعـهـ باـطـنـاـ وـضـمـنـاـ . هـذـاـ إـذـاـ فـهـمـنـاـ التـصـريـخـ وـالـتصـمـينـ بـعـنـىـ الـظـهـورـ وـالـبـطـونـ أـوـ الـفـعـلـ وـالـقـوـةـ الـذـينـ هـاـ وـجـهـاـ

(١) الفتوحـاتـ جـ ٢ـ صـ ٦٦٦ـ سـ ١٠ـ وـمـاـ بـعـدـ .

الحقيقة الوجودية . أما إذا فئمناها بما نعماها المنطق على أنها من أوصاف الفضائل،  
أمكنتنا أن نقول - اعتماداً على ما ذكرناه آننا من أن الوجود الحقيقي هو وجود الحق -  
إن الفول الصريح هو «أن الحق هو الوجود» ، فإذا أسفنا لأنفسنا وجوداً - كما  
تصفيف للظلال وجوداً في حين أنها لا وجود لها في ذاتها - كان قوله «نحن  
موجودون» متصدراً في قوله «إن الحق موجود» . وكذلك الحال في الشي على  
الصراط المستقيم الذي هو صراط الوجود ، فإن الحق على هذا الصراط صريحاً ،  
ونحن عليه بالتبعية لأنه ليس في الوجود إلا الحق ، وأعيانا العدمية على الصراط المستقيم  
بتبعيتها . وهذا معنى كونه آخذنا بنواصينا في قوله تعالى : «ما من دابة إلا هو آخذ  
بناصيها إن ربى على صراط مستقيم» .

ومعنى هذا كله أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها «الحق»  
كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيه بالقوة أو متصدراً كما يقول ؛ وإذا  
نظرت إليها من حيث أنها الخلق الظاهر ، قلت إن ذلك الظاهر بخل للحق ومظهر  
وإن الحق متصدر فيها .

(١٦) « وأما التسخير الذي اختص به سليمان وفضل به غيره . الخ » .  
قد شرحتنا بعض نواحي التسخير والتصرف في مواضع سابقة من هذا الكتاب  
(راجع الفصل السادس : التعليق ٩ ، والفصل الثالث عشر كله ) وليس بين معنיהם  
كبير فرق إلا أن التسخير إخضاع الشيء لفوة خارجة عنه تعمل فيه ، والتصرف  
هو استخدام تلك القوة لإحداث أي تغير في الشيء المسخر . ويظهر أن ابن عربي  
يفرق بين نوعين مختلفين من التسخير : الأول التسخير الحاصل بوساطة قوة خامسة  
يطلق عليها الصوفية اسم «المهمة» ، والثاني تسخير الأشياء ب مجرد الأمر من غير  
استعانة بتلك القوة . ويلزم من هذا أن من تسخر له الأشياء بوساطة المهمة لا بد أن  
يكون قد وصل إلى درجة روحية خاصة هي درجة الجماعة التي يوجه بها همته نحو

الثانية المراد فيحصل عليه : سواء أكان ذلك من الأمور النصلة بمالنا الأرضي أم بالعوالم السماوية الأخرى . وفي هذا يقول : « وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعن لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجماعة ، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق ». وهذا صحيح في أن هذا النوع من التسخير يكون بقوة مكتسبة يحصل عليها السالك إلى الله أثناء سلوكه ، إلا أن بعض السالكين يستخدمها ، والبعض الآخر يتعذر من استعمالها (قارن الفصل السادس ) .

أما النوع الثاني من التسخير فهو قوة يهبها الله لن يشاء من غير كسب ولا رياضة ولا توجيه لهمة أو نحوها . وقد كان سليمان ممن أوتوا هذه القوة بغيرت له الرمح رحاء حيث أصاب ، وخصمت له الشياطين وغيرها من قوى الطبيعة، ولم يكن عليه سوى أن يأمرها فتتأثر ويطلب منها الفعل فتفعل . وهذا النوع من التسخير في نظر المؤلف أفضل من الأول وأرق ، لأنه تأثير مباشر في الأشياء غير مقتصر إلى فعل الإرادة وجميئها . ومني هذا أن سليمان - ومن أعطوا موهبته في التسخير قد تحققت فيهم الناحية الالاهوتية إلى أقصى حد فقلبت على ناسوتهم ، في حين أن غيرهم ممن لم يصلوا إلى مرتبتهم كبعض رجال الصوفية مثلا - يحتاجون إلى ترويض إرادتهم رياضة خاصة وإلى حال نفسية خاصة يسمونها « مقام الجم أو الجميمة » لبكي يتمكنوا من تسخير الأشياء والتصرف فيها .

(١٧) « ولما قال عليه السلام : « الناس نعيم فإذا ما توا انتهوا » نبه على أنه كل ما يراه الإنسان ... خيال ». .

يشير الحديث إلى غفلة الناس في هذه الحياة الدنيا وجعلهم بكثير من الحقائق، وأنهم إذا ماتوا أفاقوا من غفلتهم واتبهوا من نومهم، فإذا الحقيقة غير ما ظنوا . وهذا مصدق قول الله عز وجل : «لقد كنت في غفلة من هذا فكشتنا عنك غطاءك فيسرك اليوم حديث». ولكن ابن عربى يقول الحديث تأويلا آخر سوفياً وفلسفياً

يimده كثيراً عن المعنى المتقدم . الناس نائم في نظره : إما يعني أنهم في حيائهم هذه كالحالين لا يرون منحقيقة الوجود إلا مقدار ما يرى النائم من حقائق الأشياء ؛ وإما يعني أنهم كالنائمين ما داموا يدركون الوجود بوساطة حواسهم وعقولهم . فإذا ما توا : أى فإذا ما توا عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية في حلمهم الخاصة المروفة بالفناء ، استيقظت فيهم أرواحهم وأدركـت حقيقة الوجود بما هي عليه . كل ما في الوجود أحـلام وظـلال إذا نظرـ إليها خلال الحواس والمـقول : ولكنـه أحـلام يجـب ردهـا إلى حقـائقـها ، وظـلال يجـب ردهـا إلى أصـولـها . إنـ الذي يدرـكـ الحـس إنـما هو من نـسـجـ الخيـال ، وكلـ ما هو من نـسـجـ الخيـال رـمزـ يجـب تـأـويـله . فـعـالمـ الظـاهرـ إذـنـ خـيـالـ كـلـهـ بـهـذاـ المعـنىـ ، يـجـبـ تـأـويـلهـ كـاـ تـؤـولـ أحـلامـ النـائـينـ . أـمـاـ عـالـمـ الـبـاطـنـ أوـ عـالـمـ الـحـقـيـقـةـ فـلـيـسـ فـيـ مـقـنـاـوـلـ الـحـسـ إـدـرـاكـهـ وـلـاـ لـخـيـالـ سـبـيلـ إـلـىـ الـعـبـثـ بـهـ ، وـإـنـماـ السـبـيلـ إـلـىـ إـدـرـاكـهـ الـذـوقـ أوـ الـكـشـفـ الصـوـفـيـ فيـ حـالـةـ الفـنـاءـ الـخـاصـةـ الـتـيـ يـشـيرـ إـلـيـهـ الـحـدـيـثـ باـسـمـ «ـالـوـتـ»ـ وـهـوـ مـوـتـ الـحـوـاسـ وـحـيـاةـ الـرـوـحـ ؛ـ وـمـوـتـ الـجـهـلـ وـحـيـاةـ الـعـرـفـ الـقـيـمـيـةـ الـحـقـةـ ؛ـ وـمـوـتـ الـوـجـودـ الـظـاهـرـيـ الـكـاذـبـ ،ـ وـحـيـاةـ الـوـجـودـ الـبـاطـنـيـ الـحـقـ .

## الفصل السابع عشر

(١) داود و سليمان .

تُعتبر حكمة هذا الفصل تتمة لحكمة الفصل السابق في كثير من الوجوه . فالمؤلف لا يزال يتكلم عن نوعي العلم الوهبي والكسبي الذين ذكرها هناك وختص كل نوع منهما ، وبأى النوعين اختص كل من داود و سليمان ، بل بأى ما اختص الأنبياء أصحاب الشرائع والأنبياء الذين لا شرائع لهم : ومن أى النوعين علم الأولياء وعلم المجندين في الشرع وما إلى ذلك من المسائل التي مسها مسأً غفيفاً فيها سبق وشرحها شرعاً وافيةً مفصلاً هنا .

وهو لا يقصد بسليمان وداود إلا مثالين من أمثلة « الإنسان الكامل » ظهر كل منهما بظاهر خاص من مظاهر الألوهية وتحقق به على الوجه الأكمل ، شأنهما في ذلك شأن جميع الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم ابن عربي تحت اسم « السكّلّات الإلهية » أو الكاملين من أفراد بي الإنسان . وقد ظهر أنّ أخص الصفات التي ظهر بها سليمان وتججلت فيه على الوجه الأكمل صفتان : القدرة على التسخير والمسلم بمحاقن الأشياء . أما داود فقد امتاز بصفة الخلافة وكان له فيها شأن خاص .

وقد أشرنا فيها ماضى في مواضع كثيرة - وسنشير في هذا الفصل فيما يلى - إلى أن الخلافة عن الله ليست قصرًا على داود عليه السلام ؛ فإن كل نبي ، بل كل إنسان خليفة لله في أرضه ، من حيث إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته ، وجعله مثلا له في إظهار جميع كمالاته الوجودية : وهي صفة لا توجد لنير الإنسان من المخلوقات . وقد كان هذا موضوع بحث الفصل الأول أو الحكمة الآدمية حيث المراد بأدم الجنس

البشرى بأسره . أما الفرق الحقيق بين داود وغيره من «الخلافاء» فهو النص الصریح على خلافته وعدم وجود مثل ذلك النص في خلافة الآخرين . قال تعالى : « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحکم بين الناس بالحق . . . الخ ؛ وقال في حق آدم : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » ولم ينص على أنه آدم . ولكن هذا المعنى العام ليس هو المعنى الذي يقصده ابن عربى بالخلافة هنا ، ولهذا يحصر كلامه في دائرة الأنبياء والرسول فيما يتعلق بعالمهم بالشرع وخلافتهم عن الله في ذلك ، أو خلافة بعضهم عن بعض . ولذلك يفرق تفرقة هامة بين من يسمىهم الخلفاء عن الله ومن يسمىهم الخلفاء عن الرسول ، ويحصر الوصف الأول على كل نبى لا يأخذ علمه بالشرع إلا عن الله مباشرة ، كما يتصف بالوصف الثاني كل نبى أو ولی يأخذ علمه بالشرع عن رسول صاحب شريعة . ويسمى خلافة الصنف الأول خلافة التشريع كما يسمى خلافة الصنف الثاني الخلافة العامة .

فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم خليفة عن الله من حيث أخذته شريعته من الله ، ولكنه في الوقت نفسه خليفة عن الرسول الذين سبقوه من حيث أخذته عنهم بعض قوانين شرائعهم .

وعيسى عليه السلام سيكون خليفة محمد عند ما ينزل إلى الأرض ويحكم بين الناس بشريعة الإسلام . وكذلك الحال في كل من أتى بعد محمد وحكم بشرعه . وكل من الخلفاء في نهاية تنتهي عندها . خلافة التشريع قد انتهت بختام الرسول محمد صلى الله عليه وسلم . أما الخلافة العامة – التي يسمى بها ابن عربى أحياناً بالنبوة العامة ، فتنتهي بختام الأولياء . وهذا معناه أن الخلافة العامة قد أصبحت بعد موت محمد عليه السلام تراثاً خاصاً يرثه أولياء المسلمين عن نبيهم الذي يتبعونه فيها وضع لهم من قوانين شرعه ، والذين «يجتهدون» في مسائل الشرع الأخرى التي لم يأت فيها النبي بتشريع صريح . هؤلاء هم الورثة الروحيون للنبي ، و لهم الآن دون غيرهم الخلافة العامة .

هذا هو السر في أن المؤلف يتعرض في هذا الفصل لمسألة «الاجتهاد» ويعتبرها مظهراً خارجياً من مظاهر الخلافة الإسلامية.

(٢) «اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ... ليست جزاء». الراد بالنبوة هنا نبوة التشريع لا النبوة العامة التي تصحب صفة الولاية عادة. وقد نص على أن النبوة (بهذا المعنى) والرسالة اختصاصان إلهيان ليس فيهما شيء من الاتساب؛ ولكن نظريته المغيبة في الجبر لا تدع مجالاً للتفرقة بين صفة أو حال مكتسبة وصفة أخرى أو حال يمنحها الله على سبيل الاختصاص.

وقد صرّح بجبريته هذه في مواطن كثيرة من هذا الكتاب لا سيما في الفصل الثاني حيث بين أن أعيان الموجودات لا تندو في ظلّورها ما كانت عليه في حال نبوتها، وأن كل موجود إنما هو مظاهر الحق التي لا تتحصى يتجلّي فيه الحق بحسب استعداد عين الموجود نفسه. وإذا كان الأمر كذلك لم يعد فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلازية على سبيل النّة، وأن يقال إن عين ذلك الشيء قد اقتضت ظلّوره بهذه الصفة أي أنها كانت من كسبه هو.

ويزاد الأمر وضوحاً عند ما نحلل تحليلاً دقيقاً ما أورده ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية (ج ١ ص ٥١) من تعريف المكسب حيث قال «المكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره، فيوجده الإقتدار الإلهي عند هذا التعلق: فسمى ذلك كسباً للممكّن». ولكن أليس هذا كسباً سورياً مختصاً لأن تعلق إرادة الممكن بأمر دون غيره - اختياره هذا الشيء دون ذلك - راجع إلى ما تعين أولاً في طبيعة ذلك الممكّن. وفي الحق يجب أن تقول إن كلّ نبي وكلّ رسول أو ولد إنساناً كان كذلك من الأزل لأزلي طبيعة أعيانهم الثابتة قد اقتضت أن يكون كلّ منهم على ما هو عليه.

ولكن ابن عربي، حرصاً على المحافظة على كرامة الرسل، وإبقاء على مرّكز

الديني الخطير ومركز الرسائلات التي بعثوا بها إلى الناس ، قد وضع حدأً فاصلاً بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو ما يسميه نبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثاني وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكوراً، كما أنه لا ينصحه لن أراد في مقابلة عوض . أما النوع الثاني، وهو النبوة المكتسبة فهو درجة من درجات الروحية التي يصل إليها الإنسان بطرق خاصة ، كما يصل الصوفية إلى حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحال الوجود أو الفناه .

### (٣) الاجتِمَاد .

تستعمل كلمة الاجتہاد فی الفقه الإسلامی للدلالة علی النہج الخاص الذي یتبع فی الوصول إلی قانون من قوانین الشرع لم یرد فيه نص صريح فی الكتاب أو السنة، وإن كان یحیب أنس یستند إلی أصلٍ ما من الأصول الواردة فی القرآن أو الحديث الصحيح . وعلی هذا فالاجتہاد نوع واحد لا أنواع كثيرة ، وهو حق لـکل مسلم يأنس من نفسه القدرة علی القیام به ون تكون فيه الأهلية لذلك ، وإن كان العرف الإسلامي قد جرى باعتبار الأئمة الأربعه هم المجتهدین دون غيرهم . والحق أنه لا معنی لهذا الحصر ولا لإغفال باب الاجتہاد فی وجه أى مسلم بعد الأئمة الأربعه مادهـنا نفهم الاجتہاد علی أنه نوع من التفقه فی الدين والبحث فی أحكام الشرع بمحـنا يعتمد علی طریقة القياس وطرق الاستدلال الفقہیة الأخرى ، وما دامت الشروط الازمة له متوافرة فی الشخص الذي یقوم به . ولكن ابن عربی یعطینا فی هذا الفص وفی الفص الذي سبقه صورة جديدة عن الاجتہاد مختلفة تماماً عما یفهمه فقهاء المسلمين منه . فالمجتهد فی نظره ليس المسلم الذي تفقه فی الدين وأعمل عقله فی استنباط الأحكام غير النصوص علـها ، بل هو خليفة الرسول ، أو هو « الإمام »<sup>(۱)</sup> الذي أخذ علمه بالشرع

(١) ويظهر أن استعمال الكلمة «أمام» هنا الاستعمال الحاس راجم إلى تأثير نظرية ابن عربى بأفكار الشيئية فى الأمام المعصوم -

من نفس النبع الروحي الذي أخذ منه الرسول عمه : وهو بهذا المنه وارث الرسول بل مشارك له في رسالته، وله القدرة على أن يغير ما شاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجاهدين كما سيحدث عند ما ينزل عيسى عليه السلام إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه سيرد الإسلام إلى سيرته الأولى، وينقض بعض أحكام المجاهدين من المسلمين لا سيما ماحدث فيما خلاف حول نص خاص من نصوص الدين . بل إن لهذا الخليفة الإمام الحق في أن يرفض التسلیم بصحبة أي حديث نبوي آخر غيره أساساً لاجتهداته في مسألة من المسائل ثم كشف لها الإمام عن خطأ هذا الاجتهد .

وعلى هذا فللاجتهد نوعان عند ابن عربي : الأول اجتهد الأولياء (وهم الأئمة الخلفاء الذين أشرنا إليهم ) وهو حكمهم في مسألة من مسائل الشرع بما يطابق ماورد في شريعة الرسول - أو يطابق حكم الله في هذه المسألة لو أن الله تعالى قد تولاهما بنفسه . ولمؤلاء الأولياء نفس المرتبة الروحانية التي للرسل ، وعلمهم بالشرع الحمدى مستقىده من نفس المصدر الذى استمد منه محمد عليه السلام علمه بشرعه؛ لأنهم يأخذون هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجون هذا العلم إلى الناس . فهم ألسنة الحق بين الخلق، وهم السكارىون من الناس الذين لم ينزل الله يلق كلامه إلى قلوبهم : « فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلقى عليه مثل ما ينظر النبي فيها أزل عليه فيعلم ما يريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر »<sup>(١)</sup> .

وهذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبي محمد عليه السلام وإن كانت الرسالة قد انقطعت .

(١) فتوحات ج ٢ من ٦٦٦

والنوع الثاني من الاجتئاد هو اجتئاد أبواب النظر الذين يعتمدون على العقل والاستدلال دون الندوة والكشف : إن صح – أي إن طابق ما ورد في الشرع – فبمحض المصادفة ، وإن أخطأ فلا سبيل لمعرفة صاحبه بخطئه ولا لمعرفة غيره من يتخذون العقل عmadًا لهم في اجتئادهم بعثيل هذا الخطأ. وإنما يعرفه الولي الذي تكشف له أصول الشرع وقوانينه بالإلهام والنحو .

(٤) « وأما قوله عليه السلام إذا بويغ خليفتين فاقتلاوا الآخر منهما ... »

اختلف الشرح في تفسير هذه الفقرة لصعوبتها ورداة أسلوبها. غير أن معناها العام يمكن أن يلخص فيما يأتي : للخلافة نوعان ، خلافة روحية أو باطنية ؛ وخلافة حكم أو ظاهرة ، وكلا الخلافتين فيه تمثيل الله ونيابة عنده في الأرض ، ولا يختلفان إلا في أن الخليفة الباطن يستمد علمه من الله مباشرة ، في حين أن الخليفة الظاهر ليس إلا تابعًا للرسول يستمد علمه منه . والأول هو خليفة الله على الحقيقة . أما الثاني فهو خليفة الله من حيث هو خليفة رسول الله . ولا يستتحق اسم الخلافة إلا إذا عدل في خلافته . لم يذكر النبي في الحديث المذكور شيئاً عن عدد الخلفاء الباطنين ، فقد يوجد منهم في الزمان الواحد واحد أو أكثر من واحد ، ولو أن بعض الشرح ممثل القاشاني والقيصري قد قرروا استحالة وجود أكثر من خليفة باطني واحد في أي زمان ، وذلك الخليفة هو الذي يسمونه بالقطب . غير أن الحديث صحيح في أنه إذا بويغ خليفتان في زمان واحد وجوب قتل الآخر منها فلا بد أن يكون المراد بالخلفاء هنا الخلفاء الظاهريين . وحكمة القتل في نظر المؤلف ترجع إلى أن مبايعة خليفتين كل منهما مثل الله في الأرض توهم بوجود إلهين لأن قبول الاثنين على أنهما ممثلان ظاهران لله يتضمن التسليم بوجود إلهين ، وهذا مخالف لمقيدة التوحيد الإسلامية . أما الخلفاء الباطنيون فلا يظهررون بين الناس بخلافتهم ولا يُعرفون بها ولا يبعثة لهم فلا خطر منهم على عقائد الناس .

هذا هو السر - في نظر ابن العربي - في أن الإسلام يسمح بكل نوع من أنواع الخلاف في الرأي في مسائل الفقه - ما دامت مستندة إلى اجتهد صحيح - في حين أنه يحارب ما استطاع الخلاف في الرأي فيما يتعلق بالخلافة الظاهرة .

(٥) « ولماذا جملها أبو طالب عرش الذات ... »

الإشارة هنا إلى الشيئية الإلهية التي يقتضاها يقع كل ما يقع في الكون من أحداث . أما أبو طالب فهو محمد بن علي المكي مؤلف قوت القلوب المعروف . توفي سنة ٣٨٦ هـ . يشير ابن عربي إلى أبي طالب وقولته هذه في غير الفصوص من كتبه :  
راجع الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ، ج ٣ ص ٦٢ ، ج ٤ ص ٥٥ .

يسعى أبو طالب المكي الشيئية عرش الذات ، ويسميه ابن عربي أحياناً بالوجود (فتوحات ج ٤ ص ٥٥ من أسفل) وبالحق (الله) ويعزها عن الإرادة الإلهية التي تخرج إلى الوجود بالفعل كل ما هو موجود بالقوة ، أما الشيئية فهي القوة الإلهية التي تقضي بأن يكون كل ما في الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذي هو عليه . فهى في الحقيقة عين الله أو هي القوة الثالثة السارية في الوجود بأسره الظاهرة في صور ما لا يمحى عدده من مظاهر الكون . هي الحقيقة أو الشيء في ذاته أو الطلاق في اصطلاح بعض المحدثين مثل شوبنهاور . أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية في صورة العالم الخارجي الذي يطلق عليه الصوفية أحياناً اسم العرش . أما عن الفرق بين الشيئية والإرادة فراجع مطلع الفصل الثالث والعشرين .

(٦) « وعلى الحقيقة فأمر الشيئية إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه » .

يريد بذلك أن الشيئية الإلهية تقضي بوجود أفعال العباد عن حيث هي أفعال لا يأن هذه الأفعال تظهر على يد فلان أو فلان من الفاعلين ، وإلاستحال على أي إنسان

ببينه أن يأتي فعلاً غير ما قضت به المشيئة . فهنا نوع من الجبرية ولكنها حيرية منصبة على الشروط الذي هو الفعل لا على الشرط الذي هو الفاعل . وليس هناك تناقض بين أن يشاء الله حصول معصية من العاصي وبين تحريره ارتكابها ، فإن فعل المعصية من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، وليس لها شأن بتحققه على يد فلان أو فلان من الناس ، فإن هذا التحقق يرجع أمره إلى الناس أنفسهم ، فإن فعلوا ما يوافق الأمر الإلهي (أمر الشرع) سى فلهم طاعة ، وإن فعلوا ما يخالف ذلك الأمر سى فلهم معصية . والفعل في كلتا الحالتين موافق تمام الواقعة للأمر التكوي니 الذي به تظهر الأشياء في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها في العلم القديم . راجع التعليق التاسع في الفصل الثامن .

(٧) « ويتبعه لسان الحمد أو النعم على حسب ما يكون » .

لا يعتبر الفعل محموداً أو مذموماً إلا في نظر الشرع لأنه إما أن يوافق أو يخالف الأوامر الشرعية التي أتى بها دين من الأديان . أما في نظر الله أو في نظر المشيئة الإلهية التي للأمر التكوين ، فالأفعال لامدوحة ولا مذمومة ، ولكنها حتمية الواقع لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها . فالجبرية التي يقول بها ابن عربي ليست راجعة إلى عامل خارج عن طبيعة الأشياء بل مصدرها في النهاية طبائع الأشياء ذاتها . راجع الفصل الثامن .

أما مشيئة الله تعالى حدوث الأفعال التي توافق أوامر الشرع وحدوث الأخرى التي تختلفها ، فالإظهار أثر صفات الجلال والجمال في صور خارجية . فإن الطاعة وما يتبعها أثر وظاهر لصفات الجمال ، والمعصية وما يتبعها أثر وظاهر لصفات الجلال .

ويحاول ابن عربي أن يحمل الإنسان جزءاً من تبعة أعماله في وسط هذه الجبرية الصارخة التي يقول بها . فإنه يرى أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه . فإن الإنسان الذي يطيع الأمر الإلهي أحياناً وبعصيه أحياناً أخرى يطيع في

الوقت نفسه داعيًّا طبيعته الخاصة التي تخصّص لقانون الوجود العام . وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية . فمن حيث خضوع الإنسان في أفعاله لطبيعة ذاته يجعله ابن عربي مسؤولاً عن خيرها وشرها وإن كان في الوقت نفسه يساب هذه الطبيعة كل قوة عند ما يخصّصها لقانون المشيئة الإلهية .

(٨) «فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواسل إليها» .

من الواضح أن المراد بالرحمة هنا هو منح الوجود للموجودات لا الرحمة بعثناها الدين المروف . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مواضع أخرى من هذا الكتاب ، وبهذا المعنى وسعت رحمة الله كل شيء وتقدمت على كل شيء حتى على النصب الإلهي الذي هو الحرمان من الوجود . فإذا رحم الله شيئاً بهذا المعنى أو جده في الصورة التي تقتضيها طبيعة الشيء ذاته . وهذا معنى قوله إن حكم الرحمة في المرحوم يكون لها بحسب ما تعطيه حال المرحوم نفسه . وليس الرحمة الإلهية فاصرة على إيجاد الأشياء ، أو أعيان الموجودات ، بل تشمل الأفعال الإنسانية أيضاً . قارن الفصل السادس عشر ، التعليق الثالث .

(٩) «فن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا» .

سبق أن ذكرنا أن الكلمة فهم ترادف في اصطلاح ابن عربي الكلمة النبوق أو الكشف الصوفي . قارن الفصل ١٦ تعليق ١٩ . وهو يرى أن الفهم وحده هو الوسيلة التي يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شيء ، وكيف كانت النذابة التي يتوجه إليها كل شيء ، فإن غاية كل موجود هي أنه يوجد ، والرحمة الإلهية هي الوصلة إلى ذلك الوجود .

(١٠) «فجاء الشاعر الحمدي بأعوذ بك منك ... فهذا روح تلين الحديد» .

في هذه الفقرة موازنة بين الحماية من الحديد بالحديد ، والاستعادة من الله بالله .

وفي كلتا الحالتين يشير ابن عربي إلى منزى فلسق له خطره في نظرية المائمة وهو فكرة الوحدة في الكثرة أو ذاتية التفايرين . فالحديد الذى تصنع منه الدروع الواقية هو نفس الحديد الذى تصنع منه السيوف والرماح ، وإن اختفت صوره ، فالذى يحمى من الحديد هو الحديد نفسه . والله الرحمن الرحيم هو هو الله الموصوف بأنه التتقىم الجبار ، وإن اختفت عليه الأسماء والصور ، فالله المستمداد به في الحديث الشريف هو هو الله المستمداد منه ، وكما أن الحديد يفل الحديد ويحمى منه ، كذلك تمحو صفة الرحمة صفة النصب والانتقام ونحوها . هذا هو المفزعى الفلسفى الذى يفهمه ابن عربي من تلذين الحديد .

## الفصل الثامن عشر

(١) النقطة الأساسية التي يحوم حولها هذا الفصل هي الإنسان، طبيعته و منزلته من الوجود ، ولذا نجد وجوه شبه كثيرة بينه وبين الفص الأول لا سيما في اعتبار الإنسان كوننا جاماً صغيراً يحوي الكون الجامع الأكبر ويمثل عناصر الوجود فيه . ولكننا نجد في هذا الفص خاصة إشارات قوية إلى القيمة الإنسانية وكرامة الإنسان عند الله الذي خلقه على صورته ، كما نجد دعوة حارة من المؤلف إلى الإبقاء على النوع الإنساني وصيانته ، وتحذيرآ قوياً ضد هدم النشأة الإنسانية لأن في هدمها قضاء على أكمل صورة لله في الوجود .

وللفص صلات أخرى بالفصين السابقين عليه لا سيما فيما يتصل بموضوع الخلافة، غير أن هذا الموضوع يعالج هنا معاملة خاصة من الناحية السيكولوجية ؛ فإن المؤلف يشرح النفس الإنسانية وطبائعها الثلاثة ويبين أنه ما دام الإنسان حياً فإنه يرجى له أن يصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال التي يستطيع أن يصل إليها .

أما نسبة حكمه هذا الفص إلى يونس فلا يمكن تعليلها إلا على أساس أن المؤلف يعتبر يونس مجرد دمز للنفس الإنسانية الناطقة التي نادت ربها في ظلمات البدن - الرموز إليه في القرآن بالحوت - فإنه صاح في الظلمات «أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الطالبين » (قرآن س ٢١ آية ٨٨) . وإذا كان في مقدور النفس الإنسانية وحدها أن تعرف الله وأن تسبحه وتقدسه، فهي الجديرة وحدها بأن تحمل اسم الإنسان وأن تكون منه موضع الكرامة . بهذه الطريقة نستطيع أن نفسر الصلة بين موضوع هذا الفص واستعمال اسم يونس لهذا الاستعمال الرمزي .

(٢) « ذَكْرُ اللَّهِ » .

الذِّكْرُ فِي الْأَصْلِ مَعْنَاهُ التَّلْفُظُ أَوِ التَّذْكُرُ ، وَلَكِنْ هَذِهِ الْكَلْمَةُ قَدْ اَكْتَسَبَتْ مَعْنَى أَوْسَعَ مِنْ هَذَا فِي الْاَسْطَالِحِ الصَّوْفِيِّ غَيْرَ أَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ فِي هَذَا الْفَصْلِ اسْتِهِلَّاً خَاصَّاً مُحَدَّداً ، فَإِنَّ الْؤَلَفَ يُسْتَعْمِلُ لِمَرَادَةِ لِكَلْمَةِ الْفَنَاءِ بِالْمَعْنَى الَّذِي يَفْهَمُهُ أَحَبَّابُ وَحْدَةِ الْوِجْدَنِ؛ أَعْنَى الْحَالِ الَّتِي يَتَحْقِقُ فِيهَا الصَّوْفِيُّ بِوَحْدَتِهِ الْذَّاتِيَّةِ مِنْ اللَّهِ . فَذَكْرُ اللَّهِ مَعْنَاهُ هَذَا الْحَضُورُ مَعَ اللَّهِ وَالْفَنَاءُ فِيهِ وَهَذَا يَقْتَضِي الصَّوْفِيُّ أَنْ يَجْمِعَ جَمِيعَ قَوَافِ الْبَدْنِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ بِمِحِيطِ حَضُورِهِ جَيْمَانًا مَعَ اللَّهِ ، وَإِذَا وَصَلَ الصَّوْفِيُّ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ اَنْكَشَفَ لَهُ الْحَقُّ وَانْخَعَى كُلُّ أُثْرٍ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ : أَيْ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ وَالذِّكْرِ وَالذِّكْرُ وَتَحْقِيقُتِ وَحْدَةِ الْاَثْنَيْنِ .

وَغَنِيَ عَنِ الْبَيَانِ أَنَّ الْمَرَادَ « بِذَكْرِ اللَّهِ » الْوَارِدُ فِي الْحَدِيثِ التَّبَعِيدُ جَلَّ وَالْأَتَّمُ الَّذِي يَنْتَأْيُ بِصَاحِبِهِ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ، وَيَحْصُلُ لِهِ الطَّمَآنِيَّةُ الْفَنَسِيَّةُ كَمَا وَرَدَتْ بِذَلِكَ الْآيَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ : قَالَ تَعَالَى : « إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَا ذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ » وَقَالَ : « أَلَا بِذَكْرِ اللَّهِ تَطمَئِنُ الْقُلُوبُ » .

وَلَكِنَّ الذِّكْرَ كَمَا يَفْهَمُهُ اَبْنُ عَرْبٍ وَيُشَرِّحُهُ فِيهَا بَعْدَ مَعْنَاهِ كَمَا قَلَّا التَّحْقِيقُ بِوَحْدَةِ الْوِجْدَنِ وَهُوَ فِي نَظَرِهِ أَعْلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ ذِكْرِ أَىٰ كَائِنٍ آخَرَ ، لَأَنَّهُ صَادَرٌ عَنْ أَكْلِ الْمَخْلوقَاتِ . عَلَى أَنْ ذِكْرَ الْإِنْسَانِ اللَّهُ قَدْ يَكُونُ فِي مَرَاتِبِ أُخْرَى أَدْنَى مِنْ هَذِهِ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ صَادِرًا عَنِ الْلَّسَانِ وَحْدَهُ أَوِ الْقَلْبِ وَحْدَهُ . أَمَا إِذَا صَدُرَ عَنِ الْإِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةِ الْجَمِيعِ وَسَرِىَ فِي كُلِّ جَزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ الرُّوحِيَّةِ وَالْبَدْنِيَّةِ فَإِنَّهُ يَمْثُلُ أَرْقَ حَالٍ وَأَكْلَ سَمَادَةٍ يُعْكِنُ أَنْ يَصُلَ إِلَيْهِمَا السَّالِكُ إِلَى اللَّهِ . فِي هَذَا تَمْتَلِئُ الْكَرَامَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَيَظْهُرُ فَضْلُ الْإِنْسَانِ عَلَى سَائرِ الْمَخْلوقَاتِ حَتَّىِ الْمَلَائِكَةُ؛ فَإِنَّ كُلَّ مَخْلوقٍ يَذْكُرُ اللَّهَ وَيَتَجَلِّ لَهُ اللَّهُ بِحَسْبِ مَرْبَتِهِ فِي الذِّكْرِ – وَهَذَا مَعْنَى أَشَارَ إِلَيْهِ اَبْنُ عَرْبٍ فِي مَوَاضِعِ أُخْرَى عَنْدَ مَا تَكَلَّمُ عَنِ تَسْبِيحِ الْكَلَائِنَاتِ وَتَقْدِيسِهَا اللَّهُ . وَبِكُونِ تَجْلِيِ اللَّهِ لِلْعَبْدِ أَكْلَ مَا يَكُونُ

عند ما تتحقق الوحدة بين الناَكِر والمذكور ولا يكون هذا إلا للإِنْسَان . ولذا يقول ابن عربى فيما بعد « وذلك أنه لا يلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه » .

(٣) « فِإِذَا أَخْدَهُ إِلَيْهِ سُوَّى لَهُ مَرْكَبًا غَيْرَ هَذَا الْمَرْكَبِ مِنْ جَنْسِ الدَّارِ الَّتِي يَنْتَقِلُ إِلَيْهَا ، وَهِيَ دَارُ الْبَقَاءِ » .

لا يعتبر ابن عربى أن في الموت فناء للميت وإنما هو تفريغ أجزاء . بل إن الموت عنده معنى أوسع بكثير من المعنى العادى لأنَّه يمثل نقطة الانتقال من حال إلى حال أو من صورة إلى صورة في مجرى الوجود الدائم التغير والتحول: فإنَّ كل موجود ينتقل في كل آن من صورة إلى صورة أخرى فيفي في الأولى وييق في الثانية . وهذا هو الخلق الجديد كما أشار إليه مراراً . فالموت إذن هو فناء الصور ، أما الذات التي ترض لها هذه الصور فهى باقية على الدوام . على أن العبارة المذكورة قد يفهم منها معنى التناصخ على نحو ما يفهمه فلاسفة الإِشْرَاق ، فإنَّا لا نعرف على سبيل التحقيق ما يريد ابن عربى بالصورة (التي يشير إليها باسم المركب) التي يسوى الله للإِنْسَان غيرها عند ما يأخذه إليه ، ولكن ليس هناك من شك في أنه لا يدين ببداً عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى ، فإنه يصرح أن الدار التي ينتقل إليها الإنسان هي دار البقاء . وليس لها معنى في عرف أصحاب وحدة الوجود إلا الذات الإلهية . ليس في هذه الدار إذن موت أى ليس فيها تفرق في أجزاء الجسم . وفي هذا إشارة إلى أن المركب الذي يسويه الله للإِنْسَان عندما ينتقل إليه ليس جسماً . على أن بعض شراح الفصوص يرون أن ذلك المركب سيكون من صورة مثالية تختلف في لطائفها أو كثافتها بحسب الرتبة الروحية التي بلغها التنتقل إلى الله .

## الفصل التاسع عشر

(١) يبحث هذا الفصل بوجه عام في عالم الغيب الذي يشير إليه أصحاب وحدة الوجود بهوية الحق ويشير إليه ابن عربي خاصة باسم النفس الرحمني وباسم الماء الوارد ذكره في القرآن في قصة أياوب . وليس المراد بأياوب هنا النبي المعروف المشهور بالصبر واحتمال الأذى والبلاء الذي ابتلاه الله به ، بل يتصوره ابن عربي بصورة السالك إلى الله الباحث عن العلم اليقيني بعالم الغيب . أما الألم الذي يحسه ذلك السالك فليس بالألم الجساني الذي يصاحب أحياناً أدواء البدن ، ولكننه عذاب روحي يشعر به رجل محجوب عن حقائق العلم اليقيني ، فهو يدعوك أن يكشف عنه ضره فيكشف الله عنه ضره بأن يريه مقتول الماء الذي تحت قدميه ويأمره بأن يقتل فيه . فلما اغتسل أياوب بالماء ذهب عنه ضره لأنه رفع عنه الحجاب وظهر له الطريق إلى الله .

فالماء رمز لعالم الغيب كما قلنا أو هو رمز لمبدأ الحياة الساري في جميع أجزاء الوجود ، أو هو الله . فباغتساله في الماء أدى بانهاسه في بحر الوجود عرف سر الوجود ، أو بعبارة أخرى بشربه من الماء أروى تعطشه إلى العلم بحقيقة الوجود وهي الله .

أما ما عدا هذه المسألة من المسائل التي يعالجها الفصل فترتبط بها ارتباط النتيجة بالقدرات لا سيما مسألة الأسباب النوعية والسبب الواحد العام الذي هو الله .

(٢) « فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة فوق إليه » .

يرى المؤلف أن نسبتي «الفوق» و «التحت» نسبتان لله بمعنى خاص سنشرحه فيما بعد . أما القرآن فقد وردت فيه نسبة «الفوق» إلى الله في مثل الآيات الآتية : « يخافون ربهم من فوقهم » و « وهو القاهر فوق عباده » وغيرهما . ولكن المراد

بالنونية هنا مجموع صفات الألوهية فإن كل آية وردت فيها هذه النونية تشير إلى ناحية خاصة من نواحي صلة الألوهية بالكون .

ولكن ابن عربي يشير إلى نسبة أخرى بين الحق والخلق أو بين الله والماء وهي نسبة «التحتية» ثم يشرع في تلمس مصدر من القرآن أو الحديث يعزز به فكرته فلا يجد إلا الحديث القائل «لو دلهم بحبل هبط على الله» ، وهو في نظره دليل كاف على نسبة التحتية إلى الله على معنى أن الله أصل كل الوجودات وأساسها . على أنه تلمس لفكرته أساساً من القرآن أيضاً فمثُر على بعض النصوص التي أولها تأويلا بعيداً خرج بها عن معناها الأصلي مثل قوله تعالى : «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أزل إلينهم من ربهم لا كانوا من فوقيهم ومن تحت أرجلهم» . وال فكرة التي يريد أن يشير إليها بسيطة وواضحة بقطع النظر عما يؤيدها به من حديث أو نص قرآن، ذلك أن نسبة التحتية عنده نسبة الذات الإلهية الواحدة إلى صور الوجودات الكثيرة التجلية فيها . هي بمثابة أخرى مذهبة في وحدة الوجود .

وقد يبدو أن بين نسبتي الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله (بالمعنى الديني) في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل (فكرة وحدة الوجود) . ولكن لا وجود لهذا التناقض في الحقيقة ، لأن ابن عربي لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة: فإن الله في نظره ليس الإله الذي يتصوره الدين وإنما هو الحقيقة الوجودية التي إن نظرنا إليها من وجه قلنا إنها « فوق » كل شيء ، بمعنى أنها تتعالى عن كل شيء - وهذه هي صفة التزييه التي شرحناها من قبل - وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا إنها « تحت » كل شيء أو إنها أصل كل شيء - وهذه هي صفة التشبيه التي ذكرناها أيضاً .  
(٣) « وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه » .

الإشارة هنا إلى مسألة التعيم الدائم والمذاب الدائم في الدار الآخرة ، وقد شرحتنا هذه المسألة في الفصل السابع ( التعليقين ١٥ ، ١٦ ) ( راجع أيضاً الفتوحات ج ٣ ص ٩٨ السطر الرابع من أسفل ) .

(٤) « فزال غضب زوال الآلام ... إلى قوله حجايا وستراً ». أي فزال غضب الله عن أهل النار بزوال الآلام عنهم ، وذلك لأن صفة الغضب لا تكون لله إلا عند ما يُعذّب أهل النار بالآلام ، فإن زالت هذه الآلام عنهم ارتفع وصف الغضب عن الله ، وابن عربى يعتقد أن عذاب أهل النار إلى حين ، وأن ما لم يُعذّب به أبداً لا يُعذّب به أبداً ، كذا يعتقد أن وصف الغضب وصف يزول عن الله بزوال سببه وأن وصفه بالرضا إنما هو الوصف الدائم الذى لا يزول عنه أبداً .

غير أنها يجب أن تذكر أن اللثنة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقة ولا نار حقيقة في دار غير هذه الدنيا . فإن النار عنده ليس لها معنى إلا « ألم الحجاب » أو الحال التي لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات ؛ كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الإنسان هذه الوحدة . والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة . وحيث إن الحق في ذهن ابن عربى هو هوية كل موجود فإنه يلزم من ذلك أنه هو الذي يشعر بهذه السعادة أو ذلك الألم في صورة كل من يشعر بهما . فأهل التنزية عنده محظوظون عن الحقيقة لأنهم ينزعون الحق عن الاتصال باللذة أو الألم أو ما شابههما من صفات الحوادث ، أما أصحاب الكشف والذوق فلا يتحرجون عن وصف الحق بهذه الأوصاف بل ينسبون كل ما يجري في الكون إليه على أنه حادث فيه .

يقول ابن عربى إن قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » يمكن تفسيره على وجهين : الوجه الصوفى وهو الذي يرد كل شيء إلى الله لأن كل

شيء منه وإليه ، والوجه الآخر هو رأى التسلكين الذين يعتبرون الله خالقاً لجميع الحوادث وينظرون إليه من حيث هو إله معبود؛ فإن العبادة تتضمن اثنينية المايد والمعبود ولا يقول بهذه الثنينية إلا المحجوبون عن حقيقة الوحدة الوجودية .

(٥) « ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرابة لإزالة ألم العطش الذي هو من النصب والمذاب الذي مسه به الشيطان » .

كلة شيطان مشتقة من شيطان التي من معاينهم بعد ، فالشيطان الذي مس أيوب وورد ذكره في القرآن في قوله : « أني مسني الشيطان بنصب وعذاب » إنما هو البعد عن الحقيقة والجهل بها .

ومن معانى الكلة شيطان في اللغة العربية عطش الصحراء لأن العرب يسمون العطش شيطان القلا . ولهذا قرن المؤلف الشيطان بالماء الذي شربه أيوب ليزيل عنه ألم ذلك العطش ، فهو لا يريد بالشيطان مطلقاً المعنى المتعارف . فالعطش الذي أحس أيوب بالله - كما بشر حنا ذلك في التعليق الأول من تعليقات هذا الفصل - إنما كان شوقه إلى معرفة الحقيقة التي كان يجهلها ، والشيطان الذي مسه بالنصب والمذاب لم يكن سوى حالة الحرمان الروحي التي كان عليها . (راجع الفيروزبادي في مادة شيطان).

(٦) « فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة ، فإن البصر يتصل به من حيث مشهوده ولو لا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر » .

تشير هذه العبارة إلى نظريتين من أقدم النظريات في الإبصار : الأولى نظرية أفلاطون في طياؤس وهي أن البصر كغيره من الحواس يدرك البصرات إدراكاً لسيماً بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الأشياء البصرية ، والثانية هي نظرية أرسسطو طاليس وهي أن البصرات تنطبع صورها على شبكة العين عند ما يثيرها مصدر من مصادر الضوء ، وعلى كلتا النظريتين يحصل اتصال مباشر بين البصر وبصراتهما بمما بعده المسافة بينهما .

(٧) « ولهذا كني أَيُوب فِي الْمَسْ فَأَضَافَهُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَعَ قَرْبِ الْمَسِ ». لو فِيمَا الشَّيْطَانُ عَلَى أَنَّهُ حَالَةُ الْبَعْدِ ، وَالْمَسُ عَلَى أَنَّهُ حَالَةُ الْقَرْبِ ، كَانَ معْنَى قَوْلُ أَيُوب : « أَنِّي مَسَنِي الشَّيْطَانُ » أَنَّ حَالَةَ الْبَعْدِ عَنِ إِدْرَاكِ الْحَقِيقَةِ قَدْ قَرَبَتْ مَنِ قَرْبَهُ الْلَّامَسُ مِنَ الْمَلَوْسِ . فَهُوَ يَسْتَعْمِلُ كَلْمَةَ مَسَّ عَلَى سَبِيلِ الْكَنَاءِ بَدْلًا مِنْ كَلْمَةَ قَرْبَهُ ، وَيَنْسَبُ الْمَسَ إِلَى الشَّيْطَانِ (الَّذِي هُوَ الْبَعْدُ ) بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْمَسَ يَقْتَضِي الْقَرْبَ أَوْ أَنَّهُ هُوَ الْقَرْبُ نَفْسَهُ . فَكَانُهُ قَالَ : « أَنِّي قَرِيبٌ مِنْ حَالَةِ الْبَعْدِ عَنِ إِدْرَاكِ الْحَقِيقَةِ ». وَيَتَضَعُ الْمَعْنَى بِعَضِ الشَّيْءِ عِنْدَ مَا نَقَرَأُ قَوْلَ الْمُؤْلِفِ بَعْدَ ذَلِكَ « الْبَعِيدُ مِنِ قَرْبِ لِحَكْمَهِ فَّ ». فَالْبَعِيدُ مِنْهُ هُوَ إِدْرَاكُ الْحَقِيقَةِ الْوِجُودِيَّةِ ، وَهُوَ يَلْمَسُ فِي نَفْسِهِ أَنْزَلَ ذَلِكَ الْبَعْدَ (وَهُوَ الَّذِي يُسَمِّيهُ بِالْحُكْمِ ) ، أَوْ أَنَّ حَالَةَ الْحِجَابِ عَنِ الْحَقِيقَةِ شَدِيدَةُ الْقَرْبِ مِنِ الْأَنْجَاحِ بِهَا .

(٨) « وَاعْلَمْ أَنْ سَرُّ اللَّهِ فِي أَيُوبِ الَّذِي جَعَلَهُ عِبْرَةً لَنَا وَكَتَابًا مَسْطُورًا حَالِيًّا . . . »

يُعَكِّرُنَا أَنْ نَقْرَأُ الْكَلَمَةَ حَالِيًّا بِتَشْدِيدِ الْيَاءِ عَلَى أَنْهَا نَسْبَةٌ إِلَى الْحَالِ أَوْ بِالْيَاءِ الْخَفِفَةِ حَالِيًّا عَلَى أَنْهَا مِنْ الْحَلِيلَةِ وَيَقْرُؤُهَا جَاءَ فِي شَرْحِهِ عَلَى النَّصُوصِ ( ج ٢ ص ٢٤٣ ) حَاكِيًا أَنِّي مَخْبِرًا ، فَعَنِ الْجَلَلَةِ عَلَى الْوِجْهِ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ مِنْ قَصَةِ أَيُوبِ لَنَا كَتَابًا مَسْطُورًا أَنْدَرَكَ مَعْنَاهُ بِالْحَالِ أَيِّ بِالذُّوقِ الصَّوْفِ ، وَعَلَى الْوِجْهِ الثَّانِي أَنَّ اللَّهَ صَاغَ لَنَا قَصَةَ أَيُوبَ فِي كِتَابٍ مَسْطُورٍ مَزْدَانٍ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ ، وَعَلَى الْوِجْهِ الثَّالِثِ أَنَّ اللَّهَ أَخْبَرَنَا بِقَصَةِ أَيُوبَ فِي كِتَابٍ مَسْطُورٍ يَحْكِي لَنَا أَمْرَهُ . وَجَاءَ هُوَ الْفَسَرُ الْوَحِيدُ الَّذِي انْفَرَدَ بِهِذِهِ الْقِرَاءَةِ الْأُخْرِيَّةِ وَلَمْ أَجِدْ فِي نَصِّ مِنَ النَّصُوصِ الْقَدِيمَةِ مَا يُؤْيِدُهَا .

(٩) « وَإِنَّمَا جَنَحَ إِلَى سَبِيلِ خَاصٍ لَمْ يَقْتَضِهِ الزَّمَانُ وَلَا الْوَقْتُ ». يُشَيرُ إِلَى عَدَمِ اسْتِجْاْيَةِ اللَّهِ لِدُعَاءِ بَعْضِ النَّاسِ لِأَنَّهُمْ لَا يَتَوَجَّهُونَ فِي دُعَائِهِمْ إِلَى اللَّهِ

ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة: أي لا يتوجهون إلى السبب بل يتوجهون إلى الأسباب التي لا فعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتتوات لأن الله يفعل عند حضورها . والأسباب الخاصة التي يفعل الله عند حضورها كثيرة. فإذا أتيته الإنسان بالداعا، إلى الله أن يكشف عنه ضرآً بواسطة سبب خاص ولم يتطرق العلم الإلهي بهذا السبب ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الفر عن هذا الداعي، لم يحصل له استجابة من الله ، فيظن الداعي أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يبدع الله وإنما دعا ذلك السبب .

بِقَدْرِ أَنْ نُشَرِّحَ الْوَقْتَ وَالزَّمَانَ . أَمَا الزَّمَانُ فَهُوَ فِي عِرْفِ الْفَلَسْفَةِ مَقْيَاسٌ حَرَكَةٌ  
الْفَلَكِ الْأَطْلَسِ . وَفِي عِرْفِ التَّكَلُّمِينَ جَمِيعَهُ مِنَ الْآنَاتِ نُسْطَقْلِيمُ بِوَسَاطَتِهِ أَنْ تَبْيَنَ  
وَقْعُ حَدِيثٍ غَيْرِ مَعْلُومٍ بِحَدِيثٍ مَعْلُومٍ . أَمَا الْوَقْتُ فَهُوَ «الْحَالُ» فِي عِرْفِ الصَّوْفَيَّةِ وَهُوَ  
«الْآنُ» الَّذِي يَكُونُ فِيهِ أَيُّ شَيْءٍ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ . فَالسَّبِيلُ إِلَى اخْتِصَاصِ الْمُخَاصِصِ لِمَنْ زَمَانَهُ وَلَا  
وَقْتَهُ فِي رُفَعِ الْفَرَعِ عَمَّنْ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ اللَّهُ بِرَفْعِهِ بِوَسَاطَتِهِ لَيْسَ مِنَ الْأَسْبَابِ الَّتِي يَسْتَجِيبُ اللَّهُ  
عَنْهَا لِدَعَاءِ الدَّاعِيِّ .

ويفرق ابن عربي بين السبب الكلى والأسباب الكونية الخاصة على نحو ما يلى:

يin الحق والخلق والواحد والكثير والله والمعلم. وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هي

أمور اختلقها العقل في محاولته فهم حقيقة الوجود: لأن المقل البشري غير المؤيد بالوحى

أو الإلهام الصوفى قد يغز عن إدراك الوجود في وحدته . أما السبب الكلى فهو أصل

كل ما نسميه بالأسباب أى أنه هو الفاعل على الحقيقة والمؤثر في كل ما نعزوه إلى

الأسباب الخاصة . هو الجزء الإلهى في كل موجود ، الصادر عنه كل تغير وكل

حركة . وإذا كان لا بد لنا من القول بوجود كثرة في الأسباب لوجود كثرة في

السميات ، فإننا لا بد أن نتعرف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أو وسائل على

يدها يعمل المست واحد الذى هو الحق . وهذه نظرية تذكرنا من بعض الوجوه

بالنظرية الحديثة المعروفة باسم «نظرية المناسبات» (Occasionalism) إلا أن الفرق بينهما هو أن ابن عربى فى نظريته لا يعترف بوجود كثرة حقيقة فى الأسباب ولا فى الموجودات إطلاقاً، ويمتبر مانسميه كثرة ضرباً من ضروب الأوهام، وهذا رأى قد لا يوافقه عليه كثير من أنصار النظرية الحديثة. وإذا كانت الأسباب كلها ترجع إلى سبب واحد هو القاعول على الحقيقة، ففيما التوجه إلى أي سبب خاص لإحداث أثر من الآثار؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علمنا ناقص وكذلك علمنا بالأوقات التي تقع فيها آثار هذه الأسباب. لهذا يجب أن نغفل الأسباب الخاصة في دعائنا ونتوجه إلى مسبب الأسباب.

الفصل العشرون

(١) ليس في هذا الفص شئ، كثير يستحق الشرح أو التعليق ، وهو فص قصير جداً إذا قيس بغيره ويقاد المؤلف يتصدر أكبر جزء فيه على شرح تافهة لاسم «بحى» المستنق من الحياة .

ولا يبدو سبب ظاهر لنسبة المحكمة الجنائية إلى يحيى، ولكن شراح الفصوص متبعين في ذلك الفاشناني - يملأون هذه النسبة بأن يحيى كان الظاهر الخارجي للصفات الإلهية المعروفة بصفات الجنان . ومن عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين : صفات الجنان مثل صفة الرحمة والحنف والمحنة وغير ذلك، وصفات الجنان مثل صفة القهر والانتقام والكبرياء وغيرها . فشرح الفصوص يذهبون إلى أن يحيى كان رجلاً غالب عليه الحزن والتقبض والخشية والورع والتقي إلى غير ذلك من الصفات التي تمكّس صفات الجنان الإلهي ، ويررون عنه أنه لقى عيسى مرّة فماته حين صلح كثاثله : « كانوا قد أمنّت مكر الله وعداته » فأجابه عيسى عليه السلام : « كانوا قد أیست من فضل الله ورحمته » . فالفرق بين الرجلين يوضح في الأصطلاح الصوفي الفرق بين صفات الجنان التي ظهرت في أكمل مظاهرها في صورة يحيى ، وصفات الجنان التي ظهرت في أكمل مظاهرها في صورة عيسى .

(٢) « وإن كان قول الروح «والسلام على يوم ولدت ويوم أموت و يوم أبعث حيًّا » أكل في الاتحاد، فهذا أكل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات ».

يقارن المؤلف هنا بين آياتين وردتا في حق كل من يحيى وعيسى : أي بين قول عيسى عليه السلام : « والسلام على يوم ولدت و يوم أموت و يوم أبعث حيّا » وبين (١٦ - تعلقات )

قول الله مثيراً إلى يحيى : « وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً » فالفرق بين الحالتين أن التكلم في الحالة الأولى هو المسيح نفسه . وفي الثانية التكلم الله . ومن هنا كان قول الله في يحيى أكمل في الاعتقاد وأرفع للتأويلات عن قول عيسى الذي تكلم به في المهد أى أن ما ورد في حق يحيى لم يحدث تبللاً في الاعتقاد ولا خلافاً في الرأي كما حدث في أمر عيسى في تفسير ما نطق به .

ولكن للمسألة مزئًّا صوفياً آخر يرى إليه المؤلف ، فإن المراد بالسلام الوارد في الآياتين هو أمن النفس وطمأنيتها ، وهذا قد وبه الله لكل من يحيى وعيسى يوم ولداً : أى يوم بدأ في سفرها الروحي إلى الله ، كما وبه لها يوم ماتاً أى عند انتهاء هذا السفر ، وفي يوم بعثا إلى الحياة مرة أخرى أى في اللحظة التي حفظا فيها وحدتهما الذاتية مع الحق . فالراد بالبعث هنا البعد الروحي ، وهو في اصطلاح مؤلفنا التحقق بوحدة الوجود .

أما إن آية يحيى أكمل في الإشارة إلى الاتحاد فراجع إلى أن عيسى تكلم عن نفسه في قوله : « والسلام على يوم ولدت » الخ فأثبتت لنفسه وجوداً إلى جانب وجود الحق ، وهذا أدخل في التثنوية وأبعد عن الاتحاد ، بخلاف الحال في آية يحيى التي كان التكلم فيها هو الحق نفسه : والحق هو الوجود الكل أو هو وحدة الوجود .

## الفصل الحادى والعشرون

(١) يختلف هذا الفصل عن غيره من فصول الكتاب فى أنه لا ذكر فيه إلا عنوانه - لنبى المخاص الذى تنسب إليه حكمته . وقد جرت عادة المؤلف فى الفصول الأخرى أن يجعل محور كلامه فى كل فصل حول مناقشة بعض الآيات القرآنية الوارددة فى حق النبى المنسوب إليه حكمه الفصل ، وأن يشرح - على لسان النبي الزعوم - أسرار الحكمة التى يريد شرحها . ولكنه فى الفصل الذى نحن بصدده ينفل تمام الإغفال إسم زكريا النبى كما ينفل جميع الآيات القرآنية الوارددة فى حقه . نعم هناك إشارة غير مباشرة إلى قوله تعالى فى سورة مریم : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا » حيث يتكلم المؤلف عن الرحمة الإلهية ومن ذكرته الرحمة ومن لم تذكره ، ولكنه لا يذكر اسم زكريا صراحة ولا يذكر الآية . والظاهر أن هذه الإشارة البعيدة إلى الآية المذكورة قد أثارت فى نفسه كل هذا الكلام الذى يفصح به الفصل عن الرحمة ومنها وأنواعها وأثرها فى الوجود .

(٢) « اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحيكاً ». سبقت الإشارة مراراً إلى المعنى المخاص الذى يستعمل فيه ابن عربى كلمة « الرحمة »، فإنه لا يقصد بها الشفقة على العباد ولا غفران المعاصى للماسين، وإنما يريد بها النعمة السابقة الشاملة التي أسبغها الله على الوجود بأسره ، أو هي بعبارة أخرى منع كل موجود وجوده المخاص به، وإظهار حكمه فيه بإظهار الصفات الوجودية التي يتميز بها كل موجود من غيره . وسواء كان الوجود بالقوة أو بالفعل ، بسيطأ أو مركباً ، خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية ، فالرحمة شاملة له أي معطية إياه وجوده المخاص به

لأنه إما موجود بالفعل متحقق الوجود ، أو موجود بالقوة صائر إلى الوجود بالفعل . فالنظرية التي ينطويها المؤلف إلى الرحمة نظرية ميتافيزيقية لا خلقية . ولذلك لا يفرق بين مقولتي الخير والشر كما لا يميز - إلا في مجرد التسمية - بين صفاتي القبض والرضا اللتين وصف الحق بهما نفسه . (قارن التعليق الثالث على الفصل السادس عشر). وبالرغم من أن الرحمة نفسها ليس لها وجود عيني - لأنها من الأمور الكلية المعنوية ، فإن لها الحكم في إيجاد كل ما له وجود عيني ، شأنها في ذلك شأن جميع المفاهيم الكلية التي لها أثر وحكم في أعيان الموجودات ، مع أنها ليست من الموجودات المعنوية . وإلى هذا المعنى أشار بقوله : « وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمدوم ، وإن كان للموجود فبحكم المدوم (قارن الفصل الأول) .

هذه مسألة يرى ابن عربي أنها لا تدرك إلا بالذوق الصوف وأنه لا مجال للعقل فيها ؟ وإن فسكييف يدرك المقل أن الرحمة الإلهية قد وسعت العاصي والألام والأمراض ونحوها مما يظهر للعقل البشري أنه من مظاهر الغضب الإلهي لا الرحمة ؟ (٣) فأول ما وسنت رحمة الله شديدة تلك العين الموجودة للرحمة بالرحمة إلى قوله « مركيباً وبسيطاً » .

في هذه الفقرة المتناهية في الغموض شرح لفكرة هي أشبه ما تكون بفكرة الفيوض الأفلاطيني ، أي ظهور الواحد الحق في مراتب الوجود من أعلىها إلى أدناها في سلسلة من الفيوضات تنتهي بالعالم المحسوس . والأولى الانستعمل كلة الفيوضات (بالمعنى الأفلاطيني) لأنها لا مكان لها في مذهب ابن عربي ، وإنما الواجب أن نستعمل كلة التجليات مكانها ، فإن الواحد الحق يتجل - في نظره - في صور الموجودات ولا تفيض الموجودات عنه .

ويمزيد المسألة غموضاً وصعوبة في الفهم أنه يدخل في « الفيوضات » الرحمة الإلهية التي يخلع عليها صفة المعنوية حتى يبعدها مرادفة للحق نفسه أو للوجود المطلق .

فإذا فهمنا الرحمة على أنها الوجود ، كانت الرحمة المطلقة التي وسعت كل شيء هي الوجود المطلق الذي هو الحق شيئاً واحداً .

فظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية التي هي العالم يقع في التصور على سبيل التدريج في مراتب من الوجود تتحقق كل مرتبة منها عند ما يتجلى الواحد الحق فيها – أو عند ماتسمها الرحمة الإلهية . وأول هذه المراتب مرتبة الذات الإلهية المطلقة : وهي مرتبة الوجود المطلق من حيث هو وجود : لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وصفها بأي وصف ، لأن كل وصف يمدها ويعينها ، وهي متعلقة على الوصف والتحديد . فهي مرتبة الشيئية المطلقة التي تعتبر سائر الموجودات مظاهر لها أو صوراً وتنينات فيها . فقوله : « فأول ما وسّمت رحمة الله شيئاً تلك العين الوجدة للرحمة » معناه أن أول شيء وسّمته الذات الإلهية (أو الوجود المطلق) هو ذات الوجود المطلق ، وأن أول تجلٍ للذات الإلهية كان فيها لنفسها ، وهو الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه في الفصل الأول . وهو أيضاً مرتبة العماء . (راجع في معنى الشيئية والماء ما ذكره في الفتوحات ج ٣ ص ١١٥ ؛ وفي معنى الشيء من حيث وجوده بالقوة ، والشيء من حيث وجوده بالفعل : الفتوحات ج ٤ ص ١٣٦ و ٢١٣) .

والمرتبة الثانية من مراتب التجليات هي تجلٍ الواحد الحق لذاته في صور الأسماء الإلهية ، وهي مرتبة الفيض القدس التي فيها يتجلى الحق لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق : أي من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذات الإلهية الواحدة . فإذا عرفنا أن اسم « الله » يشير إلى نسبة المخالق للذات الإلهية على هذا النحو ، وأن الاسم « الرحمن » يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود : إذا عرفا هذا كله ، أدركنا لم يعبر ابن عربي باسم « الله » صرadaً للاسم « الرحمن » مستشهدآ بقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو أدعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ، ولماذا يُعتبر كلام من هذين

الاصفين جامعاً للآباء الإلهية كلها . وإذا كان الأمر كذلك فتجلِّي الواحد الحق لنفسه في صور الآباء الإلهية إنما هو في الحقيقة تجلِّيه لنفسه في صورة إسم « الله » أو إسم « الرحمن » . فالحق مسمى باسم الرحمن في نظر ابن عربى لأنَّه يتجلِّي بوجوده على كل موجود ؛ وتجلِّيه بوجوده على كل موجود هو رحمة التي يرحم بها هذا الموجود . بوجود الذات الإلهية المطلقة - التي هي العين الواحدة - ظهرت السُّكُنَة الوجودية في الواحد ، وكانت فيه وجوداً بالقوَّة ثم وجوداً بالفعل . وهذا هو معنى قوله : « تلك العين الوجدة للرحمة بالترجمة » أى تلك العين التي أخرجت الوجود من القوَّة إلى الفعل .

والتجلي الثالث هو تجلِّي الواحد الحق في صور أعيان الوجودات أو العالم الخارجى ، وهذا أيضاً ناشئ عن الرحمة . إذ بالرحمة الإلهية منح الله الوجود لكل موجود ، أو على حد قول المؤلف أعطى كل موجود شبيته سواء كان جوهراً أو عرضاً ، بسيطاً أو مركباً (قارن التعليقين السابع والثامن على الفصل السادس عشر) .

(٤) « ولا يمْتَرِفُ فيها حصول غرض ولا ملائمة طبيع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً » .

ـ هذه نتيجة لازمة عن تعرِيف الرحمة الإلهية على الوجه الذى ذكرناه ؛ فإن الرحمة لو كان معناها الشفقة بالعباد والمناسية لهم ، لدخل في حساب الراحم فعل ما هو ملائم لطبع الناس وما هو محقق لأغراضهم ، بل لقصَرَت الرحمة على هذا الصنف من الأعمال دون غيره . ولكنها أوسع من أن تتحصر في هذا الصنف ، لأنَّها عامة تشمل الملائم وغير الملائم ، والخير والشر ، وكل ما يتحقق في الوجود على أي وجه . فلا يعنيها أن ما يتحقق وجوده ملائماً أو غير ملائماً لفرض هذا الفرد أو ذاك ، لأنَّ الملائمة وغير الملائمة أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأشياء من حيث هي ؛ وكذلك الخير والشر أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأفعال من حيث هي . والرحمة تتوجه إلى إيجاد

الأشياء والأفعال من حيث هي، فهي - بهذا المعنى - مرادفة للمشيخة الإلهية التي هي أعم قانون في الوجود.

(٥) « وقد ذكرنا في الفتوحات أنَّ الأثر لا يكون إلا للمدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فيحكم المدوم » .

بعد أن ذكر أنَّ الصفات الإلهية - وهي في ذاتها ليست وجوداً عينياً - لها أثر في كل ماله وجود عيني ، أراد أن يبين هنا أنَّ كل ما له أثر في متأثر فإنه هو مدوم (أى ليس له وجود عيني خارجي) . وإن تأثر متأثر بوجود فإنه يكون ذلك حكم « مدوم » فيه . وظاهر من هذا أنَّ المؤلف لا يعني بالمدوم المدوم إطلاقاً فإنَّ المدوم المطلق سلب مخصوص وليس له أثر ولا يمكن أن يكون له أثر في متأثر ، وإنما يريد بالمدوم هنا الذي لا يوجد له في العالم الخارجي ، أعني الوجود المقل أو الروحي .

إنَّ العالم الخارجي وهو عالم الظواهر الذي له وجود عيني في تغير مستمر ، ولا بد لكل تغير من علة تحدنته . ولا يرى ابن عربي أنَّ الظواهر الطبيعية أو حالات المادة هي العلل في وجود ظواهر طبيعية أخرى أو حالات جديدة في المادة ، بل العلل في نظره أمور غير مادية أو كما يقول غير وجودية : وأحياناً يصف الأسماء الإلهية - وهي في نظره صفات معقولة محضها ليس لها وجود مستقل عن الذات التي تصفها - بأنها علل جميع الموجودات بمعنى أنها حقائق كلية معقولة متجاهلة في صور العالم الخارجي التي لا تنتهي عدداً . فليست الذات الإلهية من حيث هي - أى ليست الذات ممراً عن جميع الصفات التي توصف بها - علة في وجود أى معلول . وإنما هي علة في وجود كل معلول من حيث هي متصفة بصفاتها التجليلية في جميع نواحي الوجود . ويشير ابن عربي إلى هذا المعنى في قوله فيما بعد : « فلها الحكم (أى للرحمة التي هي أمر مقول) لأنَّ الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بال محل . فهو (الحق) الراهن على الحقيقة : فلا يرحم الله عباده المعنوي لهم إلا بالرحمة » : أى لا يرحم من يرحمه من حيث هو

ذات معرفة عن صفة الرحمة، بل يرحم من حيث هو موصوف بصفة الرحمة. ولكنه أحياناً يتسلل عن «الأعيان الثابتة» للموجودات كما لو كانت هي الأخرى علاوة وجودها لأنها في نظره - مثل المثل في نظر أفلاطون - العالى الحقيقة لكل ما هو موجود في عالم الظاهر . فإن كل موجود إنما يوجد على الصورة التي يوجد عليها لأن عينه الثابتة قد قضت أولاً أن يكون على هذه الصورة. فهي علة وجوده بهذا المعنى . ولكن هذه الأعيان الثابتة لا تخلو عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل للعقلة التي قال بها أفلاطون أو التعيينات الأولى التي ظهرت في الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم كما يقول ابن عربي. أي أنها لا تخلو عن أن يكون المراد بها العالم المقول أو الأسماء الإلهية. وإذا كان هذا الأخير فيستوى أن تنسحب العلية في عالم الظاهر إلى الأسماء الإلهية أو تنسبها إلى الأعيان الثابتة .

وبهذا أحتمل ثالث . فإن من الممكن أن يكون المراد بالمدوم ، ما لا وجود له في العالم الخارجي وهو مع ذلك علة في وجود التغيرات : أقول من الممكن أن يكون المراد بهذا المدوم الحقيقة غير المدركة بالحس المختفي وراء الظواهر . وبهذا المعنى تكون علة التغير في كل موجود جوهره المقوم به الذي هو محل للتغير ، ويكون الوجود ثواباً . ولكنهما ثنوية في وحدة كما يقول ابن عربي ، فإن لكل موجود ناحيتين : ناحية الظاهر أو الخلق التي يسمىها بالناسوت وناحية الباطن أو الحق التي يسمىها باللهوت . والناحية الأولى هي ناحية المطلوية في الموجود كما أن الثانية ناحية العلية فيه .

أما قوله : « وهو علم غريب ومسألة نادرة ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام » فالظاهر أن السبب فيه أن أصحاب الأوهام يتأثرؤن بأمور ليس لها وجود عيني خارجي، فهم بذلك أدلى من غيرهم إلى فهم المؤشرات التي ليس لها وجود محسوس . وقد يكون ذلك كذلك لو أدرك أصحاب الأوهام حقيقة ما يؤثر فيهم، أي لو عرفوا أنهم يتأثرؤن بأمور ليست موجودة بالفعل ، مع أن الأمر على خلاف ذلك لأن التسلط

عليه الوهم يعتقد أنباء تسلطه عليه أن ذلك الذي يؤثر فيه له كل معانى الوجود .

(٦) « ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين : أثر بالذات ... إلى قوله ولها آخر في السؤال » .

تناول الرحمة الإلهية بطريقتين : الأولى ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات على نحو ماهي عليه ، وبمحض استعداد هذه الموجودات المنطبع فيها من الأزل ، وهذه هي الرجمة الرحمانية التي يشير إليها الله في قوله : « ورحمتي وسعت كل شيء » . والطريقة الثانية بسؤال العبد ربه أن يعطيه كذا أو كذا مما يلائم غرضاً أو يتحقق له تماماً . ولكن الرحمة لا تناول بالسؤال إطلاقاً وإنما تناول إذا اقتضت طبيعة الوجود نفسها تحقيق المسؤول عنه . ومن هنا لم يكن السؤال في نظر المارقين قيمة أو أثر ، بل إنه يدل في نظارهم على أن السائل محجوب جاهل بحقيقة السؤال . وقد روى عن كثير منهم أنهم كانوا يكرهون السؤال ويغوضون الأمر كله إلى الله ، ولا يسألونه إلا أن تقوم بهم رحمته فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً ، أى لا يسألون الله إلا أن يقوم ذلك المعنى بهم ، لأن يرحمهم الله من حيث هو فاعل للرحمة لأن الآخر كما قلنا ليس في الحقيقة إلا المعانى .

(٧) « ولمن رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرجته بنفسها في الإيجاد » .

قد شرحنا في التعليق الثالث على هذا الفصل المرتبة الثانية من مراتب التجلي الإلهي وذكرنا كيف وسعت الرحمة الإلهية الأسماء التي يتسعى بها الحق وتتدخل تحت اسم واحد هو اسم الله أو الرحمن . والآن يريد المؤلف أن يفسر وجود صور المعتقدات أو صور الله في الاعتقاد على أنها أمور وسعتها الرحمة الإلهية أيضاً . والله لا يعرف من حيث ذاته المجردة عن الأسماء وإنما يعرف ويمد من حيث هو ذات متصفه بأسمائها . وأسماء الله في نظر المؤلف هي الصفات التي يتصف بها العالم : إذ ليس للعالم معنى عنده

إلا أنه الصفات التي وصف الحق بها نفسه، فعلم الناس بالله مستمد من عالمهم بالعالم، والحق المخلوق في الاعتقاد – وهو غير الحق في ذاته – صورة من صور علم الناس بالعالم، ويلزم من هذا أن الرحمة التي وسعت الأسماء الإلهية قد وسعت في الوقت نفسه صور المتقدرات جميعها ، أو قد وسعت – كما يقول – الحق المخلوق في الاعتقاد. بعبارة أدق قد وسعت صور الاعتقاد التي قدر لها أولاً أن تكون صور اعتقاد للناس في الله كاقدر لصاحب كل صورة من صور الاعتقاد أن يخلق هذه الصورة وفقاً لما تجلى في نفسه وفي العالم الخارجي المحيط به من الأسماء الإلهية .

أما فكرة خلق الحق في الاعتقاد ففكرة يرددوها المؤلف في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وقد أشرنا إليها في مثل قوله : « فأعلمه فأوجده » وقوله « فالله عبارة لن فهم الإشارة » ونحو ذلك .

(٨) « فِي سَأَلِ الْمُحْجَبِينَ الْحَقَّ أَنْ يَرْحَمُهُمْ فِي اعْتِقَادِهِمْ ، وَأَهْلِ الْكَشْفِ يَسْأَلُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ أَنْ تَقُومَ بِهِمْ » .

يسأل عامة الناس الذين لا يعرفون الحق إلا بطريق عقولهم الله أن يرحمهم في اعتقاداتهم ، وهذا هو عنين الحجاب، لأن الحق المخلوق في الاعتقاد إنما هو من عالمهم من حيث هو صورة من صور عالمهم بأنفسهم وبالعالم الذي يعرفونه، فإذا ما دعوا الله أن يرحمهم دعوا في الحقيقة آلامهم المخلوقة في اعتقاداتهم أن يغفر لهم ذنوبهم وما عليهم . أما أهل الكشف الذين يعرفون الحقيقة عن طريق الذوق، فلهم في طلب الرحمة غاية أخرى : وهي أن تقوم الرحمة بهم أي يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله فيسبحوا راحمين لا مرحومين . وهذا رأي قد يبدو غريباً لأول وهلة، غير أن غرابةه سرعان ما تزول عند ما ينظر إليه الناظر في ضوء مذهب وحدة الوجود الذي يقول به المؤلف، لأنه لا فرق في الحقيقة في مثل هذا المذهب بين راحم ومرحوم ولا معنى للانثنينية هناك حيث لا يوجد في الوجود إلا حقيقة واحدة ، فمن الجهل إذن

أن تدعوا الحق أن ينزل بك رحمة أو أن يهلك أى شئ ، فإن الحق الذى تدعوه هو الحق الذى خلقته فى اعتقداك وهو أنت وأنت هو ، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنك بصفات **الكمال الإلهي** الذى منها الرحمة ونحوها . ولكنك لن تصير فى يوم من الأيام الحق لأنك فى الحقيقة حق أى صورة من صور الحق ومظاهر من مظاهره . فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أية صفة أخرى) فأظهرها الفيرك تكون راحماً لامرا حوماً ، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق . هذا معنى من معانى الحال الصوفى المعروف بحال الفتاء وهو الحال الذى صاح فيه الحال بقوله : « أنا الحق » .

ومعنى قوله : « فن ذكرته الرحمة فقدر حم واسم الفاعل هو الرحيم والراحم »  
أن من قامت به صفة الرحمة وتحقق بها أصبح راحماً لغيره من الخلق .

(٩) « **والحاكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المانى لذواتها** » .

سبقت الإشارة إلى موضوع هذه الفقرة فيما مضى من التعليقات على هذا الفصل  
لاسيما التعليق الخامس . والمراد بالحاكم هنا حكم الصفة في الموصوف كحكم « **العلم** »  
في العالم والإرادة في المريد ونحوها . وقد انقسمت الآراء في مسألة الصفات الإلهية  
إلى قسمين : رأى أهل السنة القائلين بأن الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها ،  
ورأى المعتزلة الذاهبين إلى أن الصفات عين الذات : وكلا الرأيين خطئ في نظر  
المؤلف . فالصفات ليست عين الذات عنده - كما يقول المعتزلة - إلا بمعنى خاص  
وهي أنها نسب وإضافة بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المقدولة للصفات . فنجن  
إذا وصفنا الحق بأنه « **علم** » لا نقصد أن صفة العلم هي عين الذات العاملة ، وإنما  
نقصد أن صفة العلم هي عين الذات المتتصف بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها ، كما  
يقوم الأحوال بالجواهر : أي أنها نسبة أو إضافة بين الذات المتتصف بالعلم ، وبين  
المعنى الكلى العام - **العلم** . ومعنى هذا أن **العلم** هو الصفة التي حكمت على الذات

فصارت الذات من أجلها علة . والإرادة هي الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها مرية وهكذا . ولا يقال إن صفة المعلم أو الإرادة قد خلقت في الذات ، ولا أن حكمها قد حدث أو تجدد أو وصف بأي معنى من معنى الخلق ، فإن حكم الصفة في الموصوف أمر لا يوصف بالخلق ولا بالحدث ، بل يتلزم من معنى الصفات لذواتها . وفي هذا رد على أهل السنة الذين يتحاشون القول بأن الذات عين الصفات اثلاً يسروا بين الله وصفاته ، كما يتحاشون القول بأن الذات غير الصفات لئلا يقروا في تعدد القدم : إذ صفات الله قديمة كذاتها . فهم لم يستطعوا أن ينفوا الصفات الإلهية لثبت حكمها في الموصوف ، ولم يستطعوا أن يجعلوها عين الذات ، فقالوا قولتهم الشهورة : « لا هي هو ولا هي غيره ». ويقول ابن عربي « وهي عبارة حسنة وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال وهو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً فائماً بذات الموصوف ». فذهب به إذ أدنى إلى مذهب المترلة ، غير أنه وإن ثبتت وحدة الذات والصفات كما يثبتون ، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون ، لا يذهب إلى أن للصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف ، وإنما هي مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيني . فهي معان قائمة بذات الحق ولكن لا أعيان لها ، كما أنها لا تقوم بالذات قيام الأعراض أو الحوادث بمقوماتها .

(١٠) « والرحة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهي الوجبة للحكم ، وهي الراحة . والذى أوجدها فى المرحوم ما أوجدها ليرحه بها ، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » .

المعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جعل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادرآ على أن يرحم غيره من المخلوقات . وبذلك يصبح المرحوم راحماً . فالحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحه بها ، بل ليكتسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره . وهذا لا يكون إلا للكلاملين من المارفين . ولا يمكن قيام الرحمة بالراحم

بهذا المعنى - أى لا يكون إيجادها فيه بعد أن لم تكن - إلا من صفات الإنسان الحادث ، لأن الحق سبحانه ليس بمحل للاحوادت ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق : أى هو مصدر كل رحمة ، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته كما يبينا في التعاليم السابق . وها هو نص شرح القيسري على هذه المسألة الدقيقة وهو من أوضح الشروح فيها . قال : « وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » أى الحق الذي أوجد الرحمة في هذا المرحوم الذي هو من أهل الكشف ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً ، وإنما أوجدها فيه ليكون راجحاً ؛ لأنها بمجرد ما وجد أولاً صار مرحوماً بالرحمة الرحانية ، وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيمية . فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال ، إنما هو ليكون المبد موصوفاً بصفة ربها فيكون راجحاً بعد أن كان مرحوماً . وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أى صفات الأفعال ) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه . الآخرى أن الحق إذا أعطى لمبدء صفة القدرة وتجلى بها له كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المجزات والكرامات ؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجد أعياناً . فسأل الله (أن) يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة » : شرح القيسري على الفصول من ٢٣٧ . فارن التعليق الثالث على الفصل السادس عشر .

(١١) « وإن كانت الرحمة جامدة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة » . الرحمة الإلهية جامدة لجميع صفات الفعل التي يتصرف بها الحق لأنها مبدأ الإيجاد كما قلنا . ولكنها تظهر في الوجود بصورة مختلفة بحسب الأسماء الإلهية المختلفة ، وتتعدد بتنوعها . وقد سبق أن ذكرنا أن الأسماء الإلهية هي الصفات التي تتصرف بها الوجودات ، أو هي المعانى التي تتجلى في الوجود بصورة الوجودات . فظهور الرحمة

في صور الأسماء الإلهية معناه تجلّيها في صور الموجودات بحسب استعدادها وقابليتها للوجود.

وما يستدل به على عمومية الرحمة وجميئها أن اسم «الرحمن» قد استعمل في القرآن مرادفًا لاسم «الله» في قوله تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى». واسم «الله» هو جماع الأسماء الحسنى كلها.

(١٢) «فرحة الله والكتابية هي التي وسعت كل شيء، ثم لها شعب كثيرة تمتد ببعد الأسماء الإلهية».

الرحة التي لها صفة العموم هي الرحة المنسوبة إلى الاسم «الله» أو إلى ياه التكلم (وهي المشار إليها بالسكنائية) في قوله تعالى «وزحني وسعت كل شيء». أما الرحة التي ينبعها الله بواسطة أي اسم آخر من الأسماء الإلهية، فرحة جزئية لا تم لأن الاسم الإلهي التبجي فيها اسم خاص لا يعم. وإذا نظرنا إلى الأسماء الإلهية من حيث هي مجال للوجود العام أو مجال للرحة الإلهية العامة كانت كل رحة خاصة تظهر على بد اسماً من الأسماء بثنائية الشعيبة التفرعة عن الرحة العامة.

(١٣) «إذ المصطلح عليه بأى افظ حقيرة متميزة بذاتها عن غيرها، وإن كان التكيل قد سبق ليديل على عين واحدة مسماة».

كل اسم إلهي حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى، ومن هنا استعمل لكل اسم لفظ خاص وكان له من الحكم ما ليس لغيره. ولكن الأسماء الإلهية كلها لها دلالة أخرى واحدة وهي دلالتها على الذات الإلهية الواحدة المسماة بها. وهذا هو المعنى الذي أشار إليه أبو القاسم بن قسي الأندلسى عند ما قال: إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها. فلا بد إذن من مراعاة الدلائلتين جميعاً: دلالة كل اسم على معناه الخاص، ودلالة الأسماء الإلهية كلها على الذات المتصفة بها.

أما طلب الرحمة بواسطة الأسماء الإلهية ، فيفهمه المؤلف على أن السائل إنما يدعو الله باسم من الأسماء من حيث دلالة ذلك الاسم على الذات الإلهية المسماة به ، لا من حيث دلاته على معناه الخاص : ولذلك يدعى الله بالآم الرب كما يدعى بالاسم المستقم لكي يرحم فلاناً أو فلاناً فيقول الداعي يا رب ارحم كذا يقول يامنتم ارحم ولا تغضن في مثل هذا الدعاء .

(١٤) « أبو القاسم بن قسي » .

هو الشيخ أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المریدین في الأندلس . مات مقتولاً سنة ٥٤٦ هـ . كان معاصرًا لأنثين من كبار رجال التصوف في الأندلس وهما أبو العباس ابن العريف وأبو الحكيم بن برجان اللذان آتاهما بالرندقة فدعاهما صاحب شمال إفريقيا على بن يوسف إلى مراكش وحبسهما حتى ماتا في السجن . من ذلك الوقت استقل ابن قسي بزعامة الصوفية في الأندلس ، وأطلق على أتباعه اسم المریدین فألف منهم جيشاً قوياً كان له خطره في الشؤون السياسية في الأندلس وإفريقيا على السواء . وقد خاض بهذا الجيش مواجهة كثيرة في الثورة المعروفة بثورة المریدین ، واختلفت عليه المخواطط فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر . ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لمقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥ هـ . أما قتله فكان في سنة ٥٤٦ وكان بنفس الرماح التي أمدده بها هؤلاء النصارى .

وليس هناك من شك في أن ابن قسي كانت له آمال سياسية واسعة استغل مریديه لتحقيقها ، ولذلك كان في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس ، وأنه كان ينحو في تصوفه منحى أهل الشرق . كان من أكبر العججيين بالإمام النزاوى فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متهدياً في ذلك عزف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النعم على النزاوى وكتبه .

ويحكى ابن عربي عن نفسه أنه في زيارة له لمدينة تونس لاق ابن الشيخ ابن قسي وقرأ معه كتاب أبيه المعروف بخلج التعلين . ولم يذكر شيئاً عن كتابته شرحاً على هذا الكتاب ولكن بعض الترجمين لابن عربي يذكرون له شرحاً بهذا الاسم<sup>(١)</sup> . ولابن عربي إشارات كثيرة إلى هذا الشيخ في كتابه الفتوحات<sup>(٢)</sup> ولكن معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية التي شرحنا رأي ابن قسي فيها في التعليق السابق .

---

(١) توجد نسخة مخطوطة من الكتاب والشرح المنسب إلى ابن عربي عليه في مكتبة أيا صوفيا بالقدسية رقم ١٨٧٩ . راجع أيضاً حاجي خلقة رقم ٤٧٨٨ .

(٢) مثل الفتوحات ج ١ من ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ، ج ٢ من ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ، ٩٠٧ ؛ ج ٤ من ١٦٤ المثلث .

## الفصل الثاني والعشرون

(١) «إلياس الذي هو إدريس» :

أشار إليه في الفصل الرابع ونسب إليه الحكمة القدوسية .

يذهب الكتاب المسلمون أمثال القبطي واليعقوبي وابن أبي أصيبيه<sup>(١)</sup> – متبوعين في ذلك بعض المصادر العبرية – إلى أن إدريس الوارد ذكره في القرآن هو هرقلس إله الحكمة عند المصريين واليونان ، وأنه أيضاً إخنوح النبي اليهودي . وقد أدى إلى هذا الخلط الغريب ، التطورات التي مرّ بها تاريخ هرقلس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثنى حران من جهة المسلمين واليهود من جهة أخرى . فإننا نعلم أنه عند ما قلت أهمية هرقلس في العالم الهليني القديم وقلت عنابة هذا العالم بالكتابات الهرقليسية منذ متتصف القرن السادس الميلادي ، انتقل مركز العناية به وبهذه الكتابات إلى جرمان المركز الثقافي الوثني العظيم في بلاد الجزيرة . وليس هناك من شك في أن الكتابات الهرقليسية كانت معروفة باللغة العربية في هذا الجزء من العالم حوال القرن التاسع الميلادي ، وأنه يحتمل أن تكون قد ترجمت من أصلها اليوناني إلى اللغة السريانية قبل ذلك بقرون . وما هو جدير بالذكر هنا أنه قبل أن يعرف العرب هرقلس كان بعض الكتاب من الشرقيين قد غربوا كثيراً من معالم شخصيته وبدلوا كثيراً من الكتابات الهرقليسية فرجوا هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية مما كان شائعاً في الشرق عندئذ ، كما صوروا هرقلس إله الحكمة عند اليونان

(١) القبطي ج ١ من ٢ ، اليعقوبي ج ١ من ١٦٦ ، ابن أبي أصيبيه ج ١ من ١٦

بصورة نبي من أنبياء بني إسرائيل . وما يدل على ذلك دلالة قاطعة عدم هرميس وأخنون وإدريس وإيلاس شخصاً واحداً ، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذي هو هرميس المرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التي يصف اليهود بها أخنون وإدريس . نعم ، لم يذكر ابن عربي شيئاً عن هرميس ، ولكن ليس هناك من شك في أن ما يذكره عن إدريس النبي مأخوذ من الصادر الهرميسيية اليهودية . فإنه يقول مثلاً إن إدريس « كاننبياً قبل نوح ورفعه الله مكاناً علياً فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس » . وهذا وصف ينطبق في ظاهره على وصف اليهود لأخنون <sup>(١)</sup> . ولكن لإدريس عند ابن عربي معنى آخر مختلف تماماً عن هذا ، فإنه مجرد رمز للعقل الإنساني في حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن ، أو هو العقل المحسن التجه نحو المعرفة الكاملة بالله . وهو بهذا المعنى قريب الشبه جداً بالصورة التي صور بها اليونان هرميسهم .

فالعبارة الرمزية الواردة في بدء الفصل عن إدريس ، تفسر العلاقة بين عقل الإنسان وجسمه . فإن جبل لبنان الذي يقول فيه إن اسمه مشتق من البيانة أي الحاجة ليس إلا رمزاً للجسم الإنساني الذي هو موضع الشهوات والمحاجات ، والفرس الناري ليس إلا رمزاً للنفس الحيوانية كما يصفها أفلاطون . والآلات النارية التي على الفرس هي شهوات البدن وأهواؤه . أما ركوب الفرس فرمز لضبط النفس الشهوية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها .

(٢) « اللَّهُ أَعْلَمُ حِيثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ .. فَاللَّهُ أَعْلَمُ مَوْجِهَهُ لَهُ وَجْهٌ بِالْجُبْرِيَّةِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ وَلَهُ وَجْهٌ بِالْأَبْتِدَاءِ إِلَى أَعْلَمِ حِيثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ».

النص الكامل للآية القرآنية هو « وإذا جاءتهم آية قالوا لئن نؤمن حتى نُؤْتَ مثل ما أُوتِي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام آية ١٢٤)

(١) قارن سفر السكونين .

ويرى ابن عربى أنه يمكن فهمها على وجهين: الوجه الأول باعتبار كلة «الله» الثانية خبراً لرسل الله. فكان يريد بهذا الوقف على أولى، ويحمل «رسول الله» جملة خبرية تامة. ويحمل أعلم خبراً لمبتدأ مخدوف تقديره هو أعلم حيث يجعل رسالته . وهذا التفسير نهى في وحدة الوجود لأنَّه يجعل رسول الله صوراً أو مجالاً لله ويحمل الله الذات التجلية في هذه الصور، وهو تفسير بعيد عن روح القرآن ، كما أنه بعيد عن ذوق الله ولذلك متمنش تماماً مع منطق مذهب المؤلف الذي يأخذ تفسير الآية على هذا الوجه دليلاً على فكرته في التشبيه المقابل للتزيه . ويستدل بعض الشرح على إمكان هذا التفسير ببعض الآيات القرآنية التي يشتم منها رائحة وحدة الوجود، مثل قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يَأْيُدُونَكُمْ إِنَّمَا يَأْيُدُونَ اللَّهَ» (قرآن ٤٨ آية ١٠) ، قوله «مَنْ أطَاعَ الرَّسُولَ قَدْ أطَاعَ اللَّهَ» (سورة ٤ آية ٨٠) .

والوجه الثاني هو الوقف على «الله» الأولى واعتبار «الله» الثانية مبتدأ خبره أعلم حيث يجعل رسالته. فكان معنى الآية أنَّ الكفار إذا جاءتهم آية ما جديدة رفضوها وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى من الآيات مثل ما أتوا رسول الله ، ولكنَّ الله يعلم حيث يضع رسالته . وهذا هو المعنى المفهوم عادة من الآية ولا أثر لفكرة وحدة الوجود فيه. وإذا أخذنا التفسير الأول على أنه دليل التشبيه ، فإننا لا بد أن نأخذ التفسير الثاني على أنه دليل التزيه ، لأنَّه يشير إلى التفرقة بين الحق والخلق – بين الله ورسله – حيث تتمحى هذه التفرقة على التفسير الأول. وقد أراد ابن عربى بإرداد هذين الوجهين الإشارة إلى أن بعض آيات القرآن تحمل التشبيه والتزيه معاً ، وهذه واحدة منها .

(٣) «وبعد أن تقرر هذا فترخي ستور ونسدل الحجب على عين المتقد .

بعد أن شرح أنَّ الحقيقة الوجودية يجب أن يراعى فيها جانب التشبيه والتزيه مما وأنَّ مراعاة أحدهما دون الآخر يؤدي لا محالة إلى علم ناقص بحقيقة الأمر على ما هو

غليه، قال إن من واجبنا الآن أن نقف حجاجنا مع كل من المتقد - وهو صاحب النظر الفكري - والمتقد وهو التابع الآخر بظاهر الشرع. يشير بذلك إلى التكلمين وال فلاسفة الذين يقولون بتزييه الحق تزييئاً مطلقاً ، وإلى أهل السنة الذين يقولون بالتشبيه . وقد أوقف الحجاج مع هاتين الطائفتين لأنهما محجوبتان عن العلم الكامل بحقيقة الوجود، فإن كل طائفة منها لا تنظر إلى هذه الحقيقة إلا من جانب واحد.

وقد فصل الصمت في هذه المسألة لكي يظهر التفاصل بين الناس في استعدادهم لمعرفة الحق، فإن الحق قد تجلّى في صور أعيان المكنات فعرفته كل صورة بحسب استعدادها . والصور متفاصلة في الاستعداد فهي بالتالي متفاصلة في علمها بالله . ويستوى أن تقول إن التفاصل واقع في صور المكنات التي يتجلّى فيها الحق ، أو أن تقول كما يقول جاي ، إنه واقع في صور تجلّى العلم الإلهي في الكائنات . فإنه لا فرق بين التعبيرين في مذهب يقول بوحدة الوجود كذهب ابن عربي .

وإذ اعددنا المتقد والمتقد صورتين من بعض ما تجلّى فيه الحق كما يقول، فإن هناك صورة ثالثة لم يذكرها ، ولكنها تفهم من سياق كلامه ، وهي صورة المارف الكامل الذي يقول بالتشبيه والتزييه مما . وإذا كان المتقد صاحب النظر يقول بتزييه استناداً إلى عقله ، والمتقد صاحب الهم يقول بالتشبيه استناداً إلى وهمه ، فإن المارف الكامل يجمع بين القولين استناداً إلى عقله ووهمه وذوقه .

(٤) « فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإعان فلا يجوز عنها إلى تزييه فقط ، بل يعطيها حقها في التزييه وما ظهرت فيه » .

يشير إلى تعبير صاحب الكشف والإعان للصورة التي يرى فيها الحق في نومه فيقول إنه يعطيها حقها من التزييه والتشبيه مما . أما النزه على الإطلاق فيتّذكر تجلّى الحق في صورة من الصور، سواء كانت هذه الصورة من صور العالم الخارجي أم من صور الرؤيا ، لأن الحق في نظره لا يحمد بحمد ولا تمحضه صورة . وأما المشبه فيجز

تجلِّي الحق للنائم في صورة من الصور على نحو ما يعتقد من تجلِّيه يوم القيمة على خلقه في صورة من الصور، ولا يرى بأساً من هذا . وأما صاحب الكشف والإعان فيعطي صورة الحق في النوم حقها من التزير بأن يقول إنها صورة للحق ولكنَّه ليس منحصراً فيها بل يتتجاوزها إلى غيرها من الصور التي لا تختص عدداً، كما أنه ظاهر في العالم الخارجي بصورة أعيان المكنات من غير أن تمحضه واحدة منها . وهذا هو معنى التزير عنده، أي أنه يقول «إن الحق من حيث ذاته متزه عن الصور المقلية والمثالية والحسية كلها لعجز العقول والأوهام عن إدراكهها ، وإن كان بحسب أحاسيسه وصفاته وظهوره في مراتب العالم غير متزه عنها » (القىصرى ص ٢٣٢) . أما حق الصورة من التشبيه فهو إعطاءها كل مشخصاتها وميزاتها الخاصة بها من حيث هي كذلك، مثل الشكل والوضع والمكان والزمان وغيرها . ومعنى هذا إن ابن عربي يفهم من التشبيه والتزير الذي ينسبة إلى صاحب الكشف والإعان معنى الإطلاق والتجدد، لا التزير والتشبيه الذين يفهمهما عادة أهل الكلام وال فلاسفة . وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى في تعليقاتنا على التزير والتشبيه في الفص النوحى .

وإذا كان الأمر كذلك: أي إذا كان كل منا يصور الحق بصورة ما يقضي بها استعداده فت تكون صورة تزيره أحياناً وصورة تشبيه أحياناً أخرى، أو تجتمع بين الأمرين، تبين لنا متزه قول ابن عربي « فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة ». أي أنه لفظ يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به ، أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص . والله الذي هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق في الاعتقاد الذي أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو في ذاته، فإنه من هذه الحقيقة يتعالى عن كل علم وكل فهم . وقد فسر القىصرى « الله » في قول المؤلف « فالله على التحقيق عبارة » بأنه « الله » الوارد في قوله تعالى « رسول الله الله أعلم » حيث يحمل رسالته « كائناً يريد أن لفظة الله في الآية إنما هي في الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت في صورة

الرَّسُولُ . وَلَا بِأَسْ إِنْهَا التَّفْسِيرُ وَلَكِنِي أَفْضَلُ مَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ .

(٥) « فَالْمُؤْرِبُ بِكُلِّ وِجْهٍ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَفِي كُلِّ حَضْرَةٍ هُوَ اللَّهُ . . . إِلَى قَوْلِهِ فَإِذَا وَرَدَ فَالْحَقُّ كُلُّ شَيْءٍ بِأَصْلِهِ الَّذِي يَنْسَابُ ». .

لم يذكر صراحةً فاعل «ورد» مما دعا إلى غموض النص و اختلاف الشرح فيه ، فإنَّهُ يرى أنَّ المراد بالوارد الآثار من الكتاب أو السنة ، ويفهم العبارة على أنه إذا وردت آية أو حديث يشيران إلى ناحية التأثير ، فالحقهما بالأصل الذي يناسب معناها . وإذا وردا في شيء يتعلق بالتأثير فالحقهما بالأصل الذي يناسب معناها . وروى القيسري أنَّ المراد بالوارد الإلهي . ولم يقصد بذلك المعنى الذي يلقنه الله في القلب إلقاءً فيتدوّقه صاحبه من غير تدبر أو تفكير : فإذا ورد مثل هذا المعنى وكانت خاصَّةً بالله نسبه صاحب الكشف إلى أصله ، وإذا ورد وكان خاصاً بالعالم نسبه إلى أصله الآخر .

وإنني أرى أنه من الممكن أن يكون المراد بالوارد كل فكرة تخطر بالبال وتتصل بالأمر الذي قال إنه ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن معنى العبارة أنه إذا خطرت ببالك فكرة عن أمر وجودي فأ الحق هذا الأمر بإحدى المقولتين اللتين أشار إليهما وهما قولنا الفعل والانفعال ، فإن كل أمر وجودي لا يخلو عن أن يكون علة أو معلولاً فاعلاً أو منفلاً . ويدل ظاهر العبارة على أن ابن عربي يترى بأصلين أو مبدئين يستند إليهما الوجود : هما مبدأ العلية والمطلوية أو التأثير والتاثير ، ولكن هذه الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصرف بها حقيقة واحدة لا اقسام فيها ولا تعدد ، وليس بحال من الأحوال ثنوية جوهريّة تفترض وجود جوهرين مختلفين متأزيزين ، جوهر فاعل وآخر منفعل . وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول بثنوية الصفات في الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال أسيينوزا بوجود صفت الامتداد والمقلل في الجوهر الواحد الذي هو أصل جميع الوجودات . الحقيقة إذن واحدة في

نظر ابن عربى: إذا نظرنا إليها من وجه وراعينا فيها جانب الفعل سينتها الحق ، وإذا نظرنا إليها من وجه آخر وراعينا فيها جانب الانفعال أطلقنا عليها اسم العالم . ولكن الفعل والانفعال مقولتان يخضع لها العقل البشري في تفكيره ويستعين بهما على فهم الوجود، ولكنها لا تعبّران عن حقيقة الوجود في نفسه . فإذا كان لا بد لنا من التمييز بين الحق والخلق - الله والعالم - فأبرز صفات الأول صفة الملبية وما يتبعها ، وأبرز صفات الثاني صفة المعلولية وما يتبعها . وإذا ورد لنا خاطر يتصل بأمر وجودى سهل علينا - على هذا النحو - أن نرده إلى الله أو إلى الحضرة الإلهية إن كان فيه صفة الفعل ، أو نرده إلى العالم أو الحضرة الكونية إن كان فيه صفة الانفعال ، وإن كان كل أمر في الوجود لا يرد في الحقيقة إلا إلى حقيقة واحدة .

(٦) « كما كانت الحبة الإلهية عن التوافل من المبد » .

شرحنا كيف يعتبر المؤلف مبدأ الملبية والمعلولية أساساً للوجود بأسره ، وكيف ينسب جانب الفعل إلى الحق وجانب الانفعال إلى الخلق مع أن الوجود في جوهره حقيقة واحدة . والآن زراه يسوق مسألة الحب الإلهي الناشئ من تبعيد المبد بالتوافل شاهداً على وجود هذا المبدأ ، يؤيده الحديث الوارد فيه وهو الحديث القديم الذي يقول الله فيه « ما يزال عبدى يتقرّب إلى ” بالتوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده الذى يطش بها » الخ. فيرى المؤلف أن في هذا الحديث إشارة إلى مؤثر (علة) وهو التوافل ومتاثر (معلول) وهو الحبة الإلهية إذ الحبة الإلهية للعبد نتيجة لازمة عن تقارب العبد إلى ربّه بالتوافل . وقد يبدو في ظاهر هذا الكلام تناقض لما قرره من قبل من أن المؤثر على الإطلاق وبكل وجه وفي كل حضرة هو العالم . ولكن لا تناقض على الحقيقة إذا اعتبرنا أن المؤثر في صورة العبد المتقارب بالتوافل هو الحق الظاهر بهذه الصورة ، لأن التوافل أعمال وجودية ظاهرة من الحق في مظاهر العبد : فهي من حيث إنها أمور وجودية مؤثرة

مستندة إلى الحق سبحانه . ولو كان فيها نقص أو قصور فهى مستندة إلى استعداد العبد : والأثر لها من حيثية الأولى .

أما التأثير فهو للعبد من حيث ظهور آثار الحببة الإلهية فيه . فالتأثير فيه على الحقيقة العبد لا الحق ، كما أن المؤثر على الحقيقة الحق لا العبد .

ثم ساق مثلاً آخر يوضح به مبدأ التأثير والتأثير فقال : « وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه الحببة » : يشير بذلك إلى الجزء الأخير من الحديث القدemi المذكور آنفًا . فالحببة الإلهية الحاصلة عن قرب النوافل أصل ، وكون الحق سمع العبد وبصره وسائل قواه فرع : والمؤثر هو الحق من حيث حبه للعبد ، والتأثير العبد من حيث ظهور أثر تلك الحببة فيه . وكل الحببة إنما يكون في أن يدرك العبد أن الحق سمعه وبصره وسائل قواه ..

(٧) « وأما العقل السليم » إلى قوله « لنفلته عن نفسه » .

المراد بالعقل السليم القلب الساذج من المقاديد الفاسدة ، الباقى على الفطرة الأولى . ولا يخلو صاحب هذا القلب من أن يكون أحد رجلين : رجل تجلى له الحق في محل طبيعى - إما في نفسه أو في أية صورة أخرى - وكشف له تجليه في هذه الصورة وعرفه أنه عين هذا الجلى بن وجه وغيره من وجه آخر : وهذا يعرف ما وأشار إليه المؤلف من أن الحق عين قوى العبد من سمع وبصر ويد ورجل وغير ذلك ، أو يعرف ما قال من أن الأصل منقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن المؤثر في جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الحق ، والمؤثر فيه في جميع هذه الحضرات هو أعيان المكنات . ورجل مؤمن بما وردت به الأخبار الإلهية ، مسلم بأوامر الرسل منقاد إليهم . وهذا يؤمن بالأمر الذى ورد في الحديث الصحيح من أن العبد يتقرّب إلى الحق بالنوافل حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره ويده ورجله إلى آخره .

أما صاحب العقل الذى يخاطل إليه أنه يحكم عقله وحده فى مسائل الإلهيات

كالعزلة من النظار - فهو واهم في ظنه، خاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدري: لأنّه لابد أن يعترف بما جاء به الحق من أنه عين العبد وسمعه وغير ذلك من القوى - إن كان مؤمناً به . واعترافه هذا نتيجة لاستعمال وهمه . وقد جاءت الشرعية التي يؤمّن بها بالتنزيه الذي يحكم به العقل والتشبيه الذي يحكم به الوهم . فاعتقاده أنه يعمل عقله وحده وهو مُ منه وخطأ .

وأما صاحب المقل غير المؤمن بما ورد في الشرع من معانٍ التشبيه فيحكم على الوهم بالوهم ، لأنَّه يتحيل على الله تجليله في آية صورة من الصور الحسية والمثالية : أي أنه يحكم على الوهم (الذى يؤيد تجليل الحق فى الصور) بأنه كاذب فى حكمه ، ولكن حكمه هذا على الوهم إنما هو بالوهم ، لأنَّه يتوهُّم أو يتخيَّل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله تجليله في الرؤيا أو في آية صورة من الصور ، وينكر كل معنى من معانٍ التشبيه ، والوهم في ذلك لا يفارقه أبداً لأنَّه يصدقه ويخضع له من حيث لا يدرى . ولله وللمؤلف يقصد بهذا الصنف الأخير الفلاسفة .

(٨) « ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » إلى قوله « فهو كثير بالصور والأشخاص ».

أى و مَا ي س ت د ل ب ه أ ي ض ا ع لى و ج د م ب د ا ئ التأثير و التأثر ، و أ ن التأثير ف ك ل ح الة راجع إ لى الح ق ، و التأثر ف ك ل ح الة راجع إ لى ال خ لق ، قو له ت عالى « ا دع عنى أ س ت ج ب ل ك م » و قو له « إ و إذا سأ لك عبادى ع نى فانى قريب أ جي ب دعوة الداعى إ إذا دع ان » و نح و ها م ن الآيات ال تى تشير إ لى ال اثنيني ة ف ظاه رها و تدل ف باطنها ع لى معنى الجم و الوحدة . ف ه و ي قول إ ن ال استجابة لَا ت كون إ لاب و ج د ا تنين : داع و مستجيب ، إ لاب لا ي كون م س ت ج ب إ لاب إ إذا و ج د دعاء الداعين كا ف الآية الأولى ، و لا ي كون م جي ب إ لاب إ إذا و ج د م ن ي دعوه كا ف الآية الثانية . و ف ك لنا الحالتين ي و ج د مؤر و هو الدعاء و م ؤم ئ ف سه و هو الجب . فالظاهر ي فتقضي و ج د صورتين م ختلفتين ، أح داها للداعى

المؤثر والأخرى للمجيب التأثير ، كما يقتضى أن التأثير المبعد والتأثر للحق . ولكن الأمر في الحقيقة على خلاف ذلك : إذ عين الداعي عين الجيب يالرغم من اختلاف صورتيهما . نعم توجد صورتان : إحداهما كونية إنسانية وهي صورة الداعي ، والأخرى إيمانية إسمائية وهي صورة المجيب ، ولكنها صورتان لحقيقة عين واحدة . وليس التأثير المعزو إلى الأولى معزولاً إليها من حيث هي صورة كونية إنسانية ، بل من حيث هي محل من مجال الحق : أى أن المؤثر على الحقيقة هو الله . وأما التأثير فهو المبعد لظهور أحكام الإجابة فيه . وخلاصة القول أن الأمر في نفسه وحده في كثرة أو كثرة في وحدة ، وأن التفرقة بينهما تفرقة اعتبارية محضة .

ولما قرر هذه المسألة التي هي لب مذهبه وجوهره والمحور الذي يدور عليه جميع تفكيره ، أخذ يتلمس لها أنواعاً من التشبيه والتتشيل لا تزيدها في الواقع إلا عموماً وتفصيلاً . وغاية ما يقال فيها أنها أقيسة مع الفارق . فقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة والصور التكثرة المتغيرة بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصية وبين بدنها التكثير بصور أعضائه . فزيد مثلاً حقيقة واحدة ولكنه كثير بصور أعضائه . فهو كثرة في وحدة أو وحدة في كثرة . وكل صورة من صور أعضائه مختلفة متغيرة عن الصورة الأخرى ، كاليد التي تختلف عن الرجل وعن الرأس . ولكن هذه الكثرة الصورية يتالف منها كل واحد هو زيد . وفي هذا التتشيل من التضليل ما فيه : أولاً لأنه يصور المسألة تصويراً مادياً ، ويحمل النسبة بين الحق والخلق أشبه بنسبة الكل المادي إلى أجزاءه ، وهذا ما لا يرضاه ابن عربى نفسه لأنه لا يرمى مطلقاً إلى هذا التفسير المادى للوجود . ثانياً إن من الصعب أن نفهم أن صورة يد زيد أو صورة رجله أو أي عضو من أعضائه إنما هي محل لزيد بنفس المعنى الذى به يقال إن صورة كيت وكيت من صور المكنات محل للحق ، بدليل أننا نستطيع أن نقول - في عرف أصحاب وحدة الوجود - إن كذا من الموجودات هو الحق - أى أنه

صورة للحق - ولا نستطيع أن نقول إن يد زيد هي زيد بمعنى أنها صورة له .  
والتمثيل الثاني الذي أورده هو أن نسبة العين الوجودية الواحدة إلى الصور  
الكثيرة كنسبة الكل إلى جزئياته أي كنسبة « الإنسان » مثلاً إلى زيد وعمرو  
وبكر وغيرهم من لا يحصى عددهم من بني الإنسان . وهذا وإن كان أدنى إلى ما يرمي  
إليه المؤلف في فهمه للنسبة بين الحق والخلق ، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق ،  
إلا أنه لا يمكن أن يعد تصويراً دقيقاً لفكرة وحدة الوجود ..  
(٩) « وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه . . . إلى قوله فهكذا هو  
الأمر إن فهمت » .

من التشبيهات التي يلجأ إليها ابن عربي في إيضاح العلاقة بين الحق والخلق - الوحدة  
والكثرة - تشبيه العين الوجودية الواحدة بالمرأة ، والكثرة الوجودية التي هي أعيان  
المسكنات بالصور التي يراها الرأي في المرأة . وهو تشبيه طريف ولكن به كثيرة  
التشبيهات الأخرى التي ذكرها - يجب ألا ينظر إليه في جميع لوازمه ومتضمناته ،  
إذ لا يعدو أن يكون تمثيلاً بأمر مادبة محسوسة لمسألة تعلو على التمثيل وعلى المادية .  
يقول إن عين المرأة واحدة ولكن الصور التي يراها الرأي فيها كثيرة و مختلفة .  
وكل صورة ترى في المرأة تتعين على نحوٍ تقتضيه طبيعة المرأة من جهة و طبيعة الشيء  
الرئيسي من جهة أخرى . فترى الصورة كبيرة أو صغيرة ، وبهذا الشكل أو بذلك بحسب  
مقادير المرايا في الصغر والكبر والطول والعرض والتجويف والتفعير ، وبحسب طبيعة  
الأعيان المتعكسة عليها . وإذا تأملنا في الصور الرئيسية في المرأة وجدنا أنها لا وجود  
لها فيها على وجه التحقيق ، لأن الصور لا تتطبع على صفحة المرأة انطباع صورة الخاتمة  
على الشمع مثلاً .

كذلك الأمر في الذات الإلهية الواحدة والكثرة الوجودية الظاهرة بصورها  
فيها . فالذات الإلهية بثابة المرأة ، وأعيان الوجودات بثابة الصور الرئيسية . وكل عين

من أعيان المكنات تبدو في المرأة (الذات الإلهية) في صورتها الخاصة – أو يبدو الحق الظاهر بها في صورتها الخاصة – فيعرفه من يعرفه وينكره من ينكره . أما الذين يعرفون فهم الذين يرون في المرأة صورة اعتقادهم كما يرى الناظر إلى المرأة صورة نفسه فيها فيعرفها . وأما الذين ينكرون فهم الذين يرون في المرأة صورة اعتقاد غيرهم كما يرى الناظر إلى المرأة صورة غيره فيrejectها . وهكذا يفسر ابن عربي الأثر الوارد من أن الله سبحانه يتجلى يوم القيمة في صورة فيعرف ثم يتحول في صورة أخرى فينكر<sup>٤</sup>، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف ، وهو هو التجلى في كل صورة .

وكأن صور المرأة لا وجود لها في الحقيقة ، كذلك صور المكنات في مرآة الوجود الحق لا وجود لها في الحقيقة ، إذ لا وجود إلا للمرأة – في حالة المثال – وللذات الإلهية – في حالة المثل .

هذا وقد فسر القاشاني (ص ٣٦٣ - ٤) قول المؤلف « وليس في المرأة صورة منها جملة واحدة » بمعنى أنه ليس في المرأة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرأة لا يوجد فيها إلا ما قابلها وهو الصور الكثيرة . وفسرتها أنها بمعنى أنه لا يوجد في المرأة صورة واحدة على الإطلاق .

ويلاحظ أن الذات الإلهية المشبهة بالمرأة الظاهرة فيها الصور، إنما هي الذات الإلهية التجليية بالأسماء، أي الذات كما ندركها في صور الموجودات أو في صور الأسماء الإلهية الظاهرة في هذه الموجودات ، إذ كل اسم من الأسماء الإلهية إنما هو بالنسبة إلى صور الموجودات التي يتجلى فيها كمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها . ولذلك أشار في كلامه إلى المرايا بالجمع ، يريد الأسماء الإلهية، لا إلى مرآة واحدة . أما الذات الإلهية من حيث هي ، أو من حيث تجليلها الذاتي، فإنها لا تعرف ولا تُنكر ولا يقال فيها أنها تظهر فيها صور الوجود : فهي في ذاتها مترفة عن كل صورة وكل تعبير . وهذا في نظر المؤلف

معنى وصف القرآن لله بأنه غني عن العالمين ، وأنه الغنى وأنت القراء ، وأنه الذي أحيى  
وما مائل ذلك من الآيات .

(١٠) « فلا تجزع ولا تحف فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ . . . إِلَى قَوْلِهِ : لَمْ تَرِلْ  
الصورة موجودة في الحد » .

عرض هنا لمسألة فساد صور أعيان المكنفات وبقائها بمحدودها وحقائقها . إذا  
كانت أعيان الموجودات صوراً ومجالى للذات الإلهية الواحدة ، والذات الإلهية هي  
الوجود الأزلي الأبدى الدائم ، لزم أن الموت والفناء والفساد لا تعرض إلا للصور  
التي تحول وتتغير في جوهر الوجود العام . أما الجوهر المعمول لهذه الصور فباق  
على الدوام ممتنع على الفساد ، في أيام تام من كل أنواع التغير . وإذا كانت أعيان  
المكنفات ليست إلا صوراً معقوله متعينة في هذا الجوهر ، كان لها – من هذه الناحية –  
مثل ما له من العزة والمنعة والأمان . وهذا معنى قوله : « فَهَذَا هُوَ الْأَمَانُ عَلَى النَّوَافِعِ  
وَالْمَعْزَةِ وَالْمَنْعَةِ . »

لكل موجود ممكن وجود في عالم الحس وجود في العالم المعقول وجود في  
حضره الخيال (الخيال المنفصل الذي هو عالم المثال) . فإذا فسدت صورته الحسية  
يق في حده وحقيقة : أي بق في العالم المعقول من حيث هو تعين معقول في الذات  
الإلهية ، وحفظ وجوده كذلك في عالم المثال . وهذا معنى قوله : « فَإِنَّ الْحَدَّ يَضْبِطُهَا  
وَالْخَيَالُ لَا يَرِيْلُهَا » .

وإذا كان الأمر على ما وصف ، وجب علينا ألا نجزع من الموت ولا الخاف ، فإن  
الموت لن يصيب منها إلا صورنا الحسوسه : أجسامنا . فإن فنيت هذه الأجسام بقيينا  
بحقائقنا في صورنا المعقولة والمثالية . بل يجب أن نتشجع ولو على قتل حية – كما  
يقول الحديث الشريف – وليس الحياة سوى نقوسنا أي صورنا الخاضعة  
للسكون والفساد .

هناك بقاء إذن بعد الموت : بل بقاء لصور أعيان الموجودات في حدودها وحقائقها : ولكن بقاء المتعين في اللامتعين والمقييد في المطلق . ولكن على أي نحو يكون هذا البقاء ؟ فهو بقاء يحتفظ فيه الفرد بفرديته ؟ هل تبقى المكنات بعد فناء صورها المحسوسة أموراً معقولة صرفة : عقولاً أو أرواحاً ؟ هذه أسئلة لم يجب عنها ابن عربي إجابة صريحة ، ولكن لنا أن نستنتج من أقواله أنه أميل إلى الاعتقاد بأن الوجودات الجزئية الخاصة عند ما ترجع إلى الوجود العام بعد فناء صورها المحسوسة لا تفقد فرديتها وشخصيتها .

(١١) « والدليل على ذلك : وما رميت إذ دمت ولكن الله رمي ». أى والدليل على ظهور الحق في صور أعيان المكنات وأنه هو - لا هذه الصور - الفاعل لكل شيء والمؤثر في كل شيء قوله تعالى في حق نبيه محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) : « وما رميت إذ دمت ولكن الله رمي » (قرآن س ٨ آية ١٧) ، فإنه قد نفى الرمي عن الصورة الحمدية أولاً، ثم أثبتته لها وسطاً في قوله : « إذ دمت » ثم عاد فنفاه عنها وأثبته الله في قوله : « ولكن الله رمي ». فالرامي على الحقيقة هو الحق ولكن في صورة مدحية . ولم يثبت الرمي للصورة من حيث هي صورة ، بل من حيث هي محل للحق يظهر الحق الأثر على بداتها . وكذلك الحال في كل عين من أعيان المكنات : فإن لكل منها وجهها إلى الحق يعطيها صفة الفعل والتاثير والبقاء ، ووجهها إلى الخلق يعطيها صفة الانفعال والتغير والفناء .

هذا ، ويلاحظ أن الصوفية من أصحاب وحدة الوجود قد استنعوا هذه الآية وما ماثلها إلى أبعد حد وأخذوها أساساً لمذهبهم . وليس من شك في أن القرآن آيات لو أخذت على ظاهرها جاءت نصاً صريحاً في وحدة الوجود ، ولكن مقصود هذه الآيات شيء وما يرمي إليه أصحاب وحدة الوجود شيء آخر .

(١٢) « قاما عالم وإما مسلم مؤمن » .

بعد أن أورد قوله تعالى : « وما رميت إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى » شاهدًا على مذهبه في وحدة الوجود ، قال إنه ينبغي لـ كل مسلم أن يصدق بهذه الآية لورودها في القرآن الذي يجب أن يصدق به . بل يجب أن يصدق بها سواء أدرك مغزاها أم لم يدرك . أما الذي يدرك مغزاها الحقيق فهو الصوف صاحب الذوق الذي يعلم كشفاً وذوقًا ووحدة الوجود ، وهذا هو الذي أشار إليه « بالعالم ». وهذه أول مرة يستعمل فيها الكلمة « العالم » بدلاً من « المارف ». وأما الذي لا يدرك المزى الحقيق للآية ، بل يصدق ويؤمن بها كموردت ، فهو المسلم المؤمن الذي يأخذ بالآيات كما جاءت ولا يحاول تأويلها وصرفها عن ظاهرها : فهو يسلم بأن الله يرمي ولو لم يدرك على أي نحو يرمي ، ويسلم بأن الله ينزل إلى السماء ويتجلى ويتكلم ، وأن له وجهًا ويداً ونحو ذلك من غير أن يدرك حقيقة معانٍ لهذه العبارات . وهذا هو موقف المشبه والمشووية من المسلمين .

بقيت طائفة ثالثة لا هي بالصوفية أصحاب الأذواق ولا بالمؤمنين الآخذين بظاهر الآيات ، وهم التكلمون أصحاب النظر الذين يؤمنون بهذا النوع من متشابه الآيات ويحتكرون إلى المقل وحده . ولكن المقل وحده في نظر المؤلف قاصر عن أن يدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه ، وكثيراً ما يحيط أموراً يكشف عنها الذوق ويخبر بها ظاهر الشرع كما سينذكره المؤلف فيما بعد . ومن هنا كانأخذ الملم بالحقائق عن الذوق ، والتسليم بما ورد في الشرع على ظاهره أسلم وأبدع عن الشك الملة والجيرة من الاحتکام إلى المقل .

(١٣) « وما يدللك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون المقل يحكم على أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له » .

هذه إحدى المسائل التي يحكم المقل باستحالتها لمناقشتها لما يعتبره الفكر أولياً بيئناً بذاته ، مع أن النجلي والكشف الصوفي يقضيان بصحتها : والملة لا تكون

معلولة لملولها في نظر العقل لأنَّه يحكم بأن الشيء الذي يتوقف عليه وجود شيء آخر كي يتحقق به، لا يمكن أن يتحقق وجوده هو بتوقفه على وجود ذلك الشيء الآخر التأثر عنه، وإلزام الدور. هذا قصارى ما يصل إليه العقل ولا يستطيع أن يتعده لأنَّه ينظر إلى العلة والمعلول من حيث إنَّهما شيئاً مختلفان متمايزان وجوداً وتقديراً. أما النزق الذي يشهد الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات فإنه لا يرى حرجاً من القول بأن العلة معلولة للمعلول، كما أن المعلول معلول للعلة؛ وذلك أن العلل والمعلولات جميعها صور متكررة في عين واحدة لها صلاحية قبول العلية والمعلولة باعتبارين مختلفين: فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولاً، وحال كونها معلولاً صلاحية كونها علة، فهى في عينها جامدة للعلية والمعلولة وأحكامهما. وليس الفرق بين الحالتين إلا في الذهن وفي النسب المفروضة في الحقيقة الواحدة.

ولكن على أي نحو يؤثر المعلول في علته بحيث تصبح العلة معلولة له؟ لا يؤمن ابن عربي بأن العلية والمعلولة مناها مجرد الفعل والانفعال على التوالى، لأن المعلول يفعل في العلة كما تفعل العلة في المعلول، وينفعل عنها كما تنفعل هي عنه. وذلك أنه لو لا معلولة المعلول لم يمكن أن تتحقق عليه العلة. أي أن عليه العلة موقفة على معلولة المعلول. وإنْ تكون معلولة المعلول علة لعلية العلة، لأن العلية والمعلولة متضاديان يتوقف كل منهما على الآخر وجوداً وذهناً: أي أن عليه العلة لا تكون ولا تقبل إلا بعلوية المعلول، كما أن معلولة المعلول لا تكون ولا تقبل إلا بعلية العلة.

ولما كانت العلل والمعلولات جميعها صوراً ومجالى للوجود الواحد الحق، وكان لكل منها صفتان العلية والمعلولة معاً، صعب التمييز بين ما يصح أن نسميه منها عللاً وما يصح أن نسميه معلولات. والحقيقة أنها كلها علل من وجه ووجه ومعلولات من وجه آخر، وأنها علل من حيث ظهور الحق فيها، ومعلولات من حيث صورها. وبهذه الطريقة ينفي ابن عربي كثرة العلل ويقرر وحدتها، لأن الاعتراف بكثرة العلل شرك

صريح وتناقض ظاهر مع القول بوحدة الوجود . وبها أيضاً يُرجع جانب المعلوّلة في الوجود إلى صود الموجودات : أى إلى العالم . أى أن نظرته إلى العالم والمعلول هي نظرته إلى الوحدة والكثرة أو إلى الحق والخلق .

(١٤) « ما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة .  
فقد حشر في دنياه ونشر في قبره » .

النشأة الأخرىاوية هي الحال التي عليها الإنسان الصاف النفس والقلب ، المتجرد من الشهوات وعلاقتها بالبدن ، الساكت لحقائق الأمور على ما هي عليه . والنأشأة الدنياوية هي الحال التي عليها عامة الناس من تعلق بالبدن وشهواته ، وجهل بحقائق الأمور وحجاب كثيف بين العبد وربه . فالناس صنفان: صنف على النشأة الأولى ومـ « المـارـفـونـ » بالله من حيث تجلـيهـ لهمـ لاـ منـ حيثـ نـظـرـهمـ العـقـلـيـ ، وـعـؤـلاـءـ هـمـ الـذـينـ يـرـدـونـ العـقـلـ إـلـىـ حـكـمـ الذـوقـ . وـصـنـفـ عـلـىـ النـشـأـةـ الثـانـيـةـ وـهـمـ الـذـينـ يـعـرـفـونـ الـحـقـ بالـنـظـارـ الـفـكـرـيـ وـيرـدـونـ إـلـىـ حـكـمـ النـظـرـ . وـقـدـ سـمـىـ أـصـحـابـ النـشـأـةـ الـأـخـرـوـيـةـ بـهـذـاـ الـاسـمـ لأنـ لـهـمـ صـفـاتـ أـهـلـ الـآـخـرـةـ مـنـ حـشـرـ وـبـعـثـ الخـ . أـمـاـ بـعـثـهـمـ مـنـ الـقـبـورـ فـعـنـاهـ خـرـوجـهـمـ مـنـ أـحـكـامـ الـبـدـنـ الـمـسـتـوـلـ عـلـيـهـمـ . وـأـمـاـ حـشـرـهـمـ فـعـنـاهـ جـمـعـهـمـ أوـ تـحـقـقـهـمـ مـنـ جـمـعـهـمـ فـعـلـىـ عـيـنـ الـوـجـودـيـةـ الـواـحـدـةـ التـيـ هـيـ الـحـقـ .

فالـمـارـفـونـ يـظـهـرـونـ لـلـنـاسـ فـيـ صـورـهـمـ الـدـنـيـاوـيـةـ ، وـلـكـنـ اللهـ قدـ حـولـ بـوـاطـنـهـ إـلـىـ النـشـأـةـ الـآـخـرـةـ ، وـلـوـ أـنـهـمـ لـاـ يـعـرـفـهـمـ فـهـذـهـ النـشـأـةـ إـلـاـ أـصـحـابـ الـكـشـفـ وـالـبـصـيرـةـ .

(١٥) « فـنـ أـرـادـ العـثـورـ عـلـىـ هـذـهـ الـحـكـمةـ الـإـلـيـاسـيـةـ الـإـدـرـيـسـيـةـ . . . إـلـىـ آـخـرـ الفـصـ » .

يـقـولـ كـانـ لـإـدـرـيـسـ نـشـأـتـانـ : نـشـأـةـ سـمـاـوـيـةـ لـمـاـ رـفـعـهـ اللهـ إـلـىـ السـماءـ وـأـقـامـ روـحـانيـتـهـ

المجردة في فلك الشمس (راجع الفصل الرابع) ، ونشأة عنصرية أرضية عند ما نزل إلى الأرض وأرسل إلى بعلبك باسم النبي إلياس . ولكننا ذكرنا (تعليق ١ فصل ٢٢) أن إدريس ليس إلا رمزاً للعقل الإنساني في حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله . والآن نضيف أن «إلياس» وهو الاسم الثاني له، ليس إلا رمزاً للعقل نفسه في حال اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته . ولذلك قال إن من أراد أن يمرف الحكمة الإلإيسية الإدريسيّة يجب أن يتحقق في نفسه بالحالتين جيماً : أي يجب أن يتحقق أولاً بحيوانيته المطلقة ثم يرق تدريجياً في سلم التجريد حتى يصبح عقلاً صرفاً فيحصل له التحقق باللنشأتين على الوجه الأكمل ، وينكشف ما انكشف لإدريس وإلياس . وفي كلام ابن عربي في هذه المسألة وصف دقيق للمراجعة الروحى والترقى الصوفى لم يذكره في أي فصل آخر من فصوص هذا الكتاب .

ويظهر أنه يرى البالية المطمئنة في الطريق الصوفى - حيث يكون الحاجب بين السالك إلى الله وبين الحقائق الكشفية أكشف ما يكون - إنما هي الحال التي يتصل العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك في الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً ، ولا يتجرد من بدنـه فيكون عقلاً صرفاً . أما إذا تحقق السالك بحيوانيته ثم ارتقى إلى مقام الكشف العقلى ، فإنه يكتشف له في الحالين أمور لا مجال لأنكشافها في الحالات الأخرى - حالات اشتغال العقل بمتطلبات البدن . ولذلك يرى ابن عربي أن المريد في بهذه حياته الصوفية يجب أن ينزل تدريجياً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه ، ولا يعمل عقله في التفكير في شيء من الأشياء ، بل يدعه غفلة من كل شيء عاطلاً من كل عمل حتى يتحقق بحيوانيته . وعندئذ يصاب بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد ، ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر . وفي الوقت نفسه يحصل له نوع خاص من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير المأقل من الدواب والأنعام ، كأن يطاع على أحوال الموتى بالتعزيم والتعذيب وغير ذلك . ثم ينبغي له أن ينتقل مرة أخرى

إلى مقام العقل المجرد بالانقطاع عن الشهوات الجسمانية والذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كاسقطت عن اليامن، وليسير ما يدركه عين اليقين، ويكون محققاً وذائناً لما يمانعه ويشاهده . وهنا يشاهد السالك أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية : يريده بهذه الأمور شيئاً أشبه بالشل الأفلاطونية في العالم المقول : وهي التي يعاين صورها المسوسة في العالم المحسوس وصورها البرزخية - في الكشف الحيواني - في عالم البرزخ أو الثالث . ولكن العالم المقول في مذهب ابن عربي ليس هو العالم الثالث الأفلاطوني وإنما هو عالم الذات الإلهية في مقام أحديتها . فكان أنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد في حال تبرذه تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورها في جميع صور الموجودات العلوية والسفلى شريفها وخسيسها ، عظيمها وحقرها . فإن كشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هي عين النفس الرحماني وليس شيئاً مغايراً لها في الحقيقة ، فقد وقف على سر عظيم، وهو معنى قوله : « فقد أتوت خيراً كثيراً » - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التي هي وجود بمحض صرف ، وهي النفس الرحماني ، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التي لا تنتهي وهي باقية على حالها في عالها . فهي أصل الكل ومنشؤه ، وإلى هذا الأصل الأول مصيره ومرجعه .

عند ذلك يعرف السالك ذوياً معنى قوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » ، أي يعرف أن الذي قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد ، ولا الضارب بالحديد من حيث هو كذلك ، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق ، ولذلك قال : « فبالمجموع وقع القتل والرمي » .

## الفصل الثالث والعشرون

(١) «الحكمة الإحسانية» .

موضوع هذا الفصل «الإحسان» وهو في اللغة فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير، بالمال أو بالقول أو العمل . وفي الشرع أن تتووجه إلى الله في عبادتك بكليتها وتمثله في محاربتك كما ورد في الحديث المشهور عند ما سُئل النبي عن الإحسان ما هو فقال : «أن تعبد الله كأنك تراه» . وهو في عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق في جميع الراتب الوجودية، والتحقق من أنه متجل في كل شيء . وهذا الأخير هو المعنى الذي يدور عليه هذا الفصل والتي يستخلصه المؤلف من الآيات الواردات في حق لقمان في قوله تعالى : «إِذَا قَالَ لَقَمَانُ لَابْنِهِ وَهُوَ يَفْلِهُ يَا بْنِي لَا تَشْرِكُ بِاللهِ إِنَّ الشَّرِكَ لِظُلْمٍ عَظِيمٍ ... يَا بْنِي إِنَّهَا إِنْ تَكُ مُتَقَالِ حَبَّةً مِنْ خَرْدَلٍ فَسَكِنْ فِي صَبَرْخَةٍ أَوْ فِي السَّهَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لطِيفٌ خَبِيرٌ» . فلقمان في هذا الفصل لسان من ألسنة وحدة الوجود التي يتبعها ابن عربي مترجمة عن مذهبها . أما نسبة الفصل إليه فلشهرته بالحكمة وشهادته له بذلك . والحكمة وضع الأشياء في موضعها ومعرفة الأشياء بحقائقها ، وهي عند الصوفية المعرفة الذوقية بحقيقة الوجود (راجع الفصل الأول ، التعليق الأول ) ، وعند ابن عربي هي المعرفة الذوقية لوحدة الوجود . ومن هنا تظهر الصلة بين الحكمة والإحسان والسبب الذي من أجله نسب الحكمة الإحسانية إلى لقمان .

(٢) «إِذَا شَاءَ إِلَهٌ يُرِيدُ رِزْقًا» (الأبيات) .

المشيّة والإرادة لفظان يستعملان في اللغة على سبيل الترادف ، ويستعملان بمعنىين

مختلفين في اصطلاح ابن عربي والحسين بن منصور الخالج من قبله . فهـما من ناحية أنـهما صفتان للذات الإلهية متـحدـتان - كـما أنـ الأـسـماء الإـلهـيـة الكـثـيرـة وـاحـدـةـ العـينـ منـ حيثـ دـلـالـتـهاـ عـلـىـ مـسـمىـ وـاحـدـهـ هوـ الحـقـ . ولـكـنـهـماـ مـخـتـلـفـتـانـ منـ حيثـ إـنـ الشـيـنةـ مـرـادـفـةـ لـالـعـنـيـةـ الإـلهـيـةـ أوـ لـالـأـمـرـ الإـلهـيـ التـكـوـيـنـ الـذـيـ يـتـبـيـنـ بـهـ كـلـ شـيـ،ـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـهـوـ عـلـيـهـ ،ـ فـعـلـيـهـ أـنـ الإـرـادـةـ صـيـفةـ يـتـعـيـنـ بـهـ وـجـودـ شـيـءـ مـنـ الـأـشـيـاءـ أـوـ عـدـمـ بـعـدـ إـيجـادـهـ .ـ وـهـذـاـ مـعـنـىـ قـوـلـ الـؤـلـفـ «ـ يـرـيدـ زـيـادـةـ وـيـرـيدـ نـقـصـاـ»ـ :ـ أـىـ يـرـيدـ تـحـقـقـ مـوـجـودـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ ،ـ وـهـوـ الـشـارـ إـلـيـهـ بـالـزـيـادـةـ ،ـ وـعـدـمـ تـحـقـقـ مـوـجـودـ آـخـرـ وـهـوـ الـشـارـ إـلـيـهـ بـالـنـقـصـ .ـ وـلـكـنـ الـكـلـ خـاصـعـ لـالـشـيـنةـ الـتـيـ تـقـضـيـ بـأـنـ سـيـكـونـ هـنـاكـ زـيـادـةـ أـوـ نـقـصـ ،ـ وـجـودـ أـوـ عـدـمـ وـجـودـ ،ـ طـاعـةـ أـوـ مـعـصـيـةـ .ـ فـالـشـيـنةـ إـذـنـ فـيـ مـذـهـبـ اـبـنـ عـرـبـيـ الـجـبـرـيـ أـشـبـهـ شـيـءـ بـالـقـانـونـ الـعـامـ لـلـوـجـودـ .ـ أـوـ بـجـمـوعـةـ قـوـانـينـ الـوـجـودـ ،ـ لـأـنـهـ تـعـاـقـ بـمـاـهـيـاتـ الـأـشـيـاءـ .ـ وـالـأـشـيـاءـ أـعـمـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ لـأـنـهـاـ تـشـمـلـ الـمـوـجـودـاتـ وـالـمـدـومـاتـ :ـ أـىـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ قـدـ تـحـقـقـ بـالـفـعـلـ وـالـتـيـ لـاـ تـحـقـقـ أـصـلـاـ .ـ فـتـبـيـنـهـاـ عـلـىـ النـحـوـ الـذـيـ هـيـ عـلـيـهـ .ـ وـلـدـكـ يـسـمـيهـ اـبـنـ عـرـبـيـ أـحـيـاـنـاـ بـالـوـجـودـ (ـ الـفـتوـحـاتـ جـ ٤ـ صـ ٥٥ـ )ـ ،ـ وـبـمـرـشـ الـذـاتـ ،ـ مـتـبـعـاـ فـيـ ذـلـكـ أـبـاطـالـ الـكـيـ (ـ الـفـتوـحـاتـ جـ ٢ـ صـ ٥١ـ ؛ـ جـ ٣ـ صـ ٦٢ـ ؛ـ جـ ٤ـ صـ ٥٥ـ )ـ .ـ

فـوـجـودـ الـأـشـيـاءـ عـلـىـ النـحـوـ الـذـيـ تـوـجـدـ عـلـيـهـ ،ـ أـوـ عـدـمـ وـجـودـهـ إـطـلاـقاـ ،ـ يـشـلـقـ بـالـشـيـنةـ .ـ وـلـكـنـ وـجـودـ شـيـءـ مـنـ الـأـشـيـاءـ فـيـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ أـوـ اـنـدـامـ وـجـودـهـ بـعـدـ أـنـ يـوـجـدـ ،ـ مـتـقـلـقـ بـالـإـرـادـةـ .ـ هـذـاـ هـوـ الـفـرـقـ بـيـنـ الـاثـنـيـنـ كـمـاـ يـفـهـمـهـ چـامـيـ (ـ شـرـحـ الـفـصـوصـ جـ ٢ـ صـ ٢٨٧ـ ،ـ ٢٨٨ـ )ـ وـهـوـ رـأـيـ يـتـفـقـ مـعـ الـرـوـحـ الـعـامـةـ لـمـذـهـبـ اـبـنـ عـرـبـيـ كـمـجـدـهـ فـيـ الـفـصـوصـ وـالـفـتوـحـاتـ .ـ وـلـكـنـ الـقـاشـانـيـ (ـ شـرـحـ الـفـصـوصـ ٣٧٤ـ )ـ وـالـجـرجـانـيـ (ـ تـعـرـيفـاتـ صـ ١٤٧ـ )ـ يـذـهـبـانـ إـلـىـ أـنـ الشـيـنةـ هـيـ الـتـيـ تـعـاـقـ بـإـيجـادـ الـأـشـيـاءـ فـيـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ وـبـانـدـامـهـاـ بـعـدـ وـجـودـهـ ،ـ فـعـلـيـهـ أـنـ الإـرـادـةـ تـعـاـقـ بـإـيجـادـ وـحـدهـ .ـ وـيـؤـيـدـانـ

مذهبهما بأن هذا هو الاصطلاح الذى جرى عليه القرآن في استعمال الكلمتين . يقول القاشانى « والفرق بين الشيئه والإرادة أن الشيئه عين الذات ، وقد تكون مع إرادة وبدونها . والإرادة من الصفات الوجيبة للاسم الريدي . فالشيئه أعم من الإرادة : فقد تتعلق بها وتنبع منها كشيئه الكراهة : أى بالإيجاد والإعدام . ولما كانت الإرادة من الحقائق الأساسية ، فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لغير » . ويقول الجرجانى « مishi'at الله عبارة عن مجل الذات والمناية الساقية لإيجاد المدوم أو إعدام الموجود . وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المدوم . فالشيئه أعم من وجه من الإرادة . ومن تتبع مواضع استعمالات الشيئه والإرادة في القرآن يعلم ذلك ، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر » . والإرادة خاصة للشيئه لأنها صفة من الصفات الإلهية أو شيء من الأشياء التي يعيمها قانون الوجود العام . وهذا هو معنى قوله :

مشيئته إراداته فقولوا بها قد شاءها فهى المشاء

أما كلمة مشاء الواردة مرة في البيت الثالث ومررتين في البيت الرابع ، فقد قرأت بفتح اليم وبضمها . ويقول چامي (ص ٢٨٧) إنها بضم اليم في مواضعها الأول والثانى حسب النسخة المقرودة على المؤلف ، وبفتح اليم في مواضعها الثالث . ولكنها إذا قرئت بالضم كانت اسم مفعول من الثلثى على صيغة المزيد وهذا خلاف القياس . وأما الرزق الذى أشار إليه في البيتين الأولين فرمز لما يقوم كلام من الذات الإلهية والعالم ويظهر كلام منها بمظاهره الخاص به . فالعالم من ناحية غذاء للذات الإلهية لأن به تظاهر هذه الذات في صور الوجود الخارجى وتظاهر فيها كلاماتها . والذات الإلهية من ناحية أخرى غذاء للعالم لأنها هي الجوهر المقوم لصور الوجود ، ولا وجود لصورة من غير جوهر يقوّمها ، كما لا وجود لجسم من غير غذاء يقوّمه .

(٣) « والحكمة قد تكون متلظةً بها ومسكوتًا عنها ». .

قسم الحكمة قسمين: حكمة متلظة بها كالأحكام الشرعية، وحكمة مسکوت عنها كالأسرار الإلهية المستورّة على غير أهلها. والأولى يخاطب بها الموام، والثانية قصر على الخواص. ومن هذا الباب بعينه تسبّت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع التأويّلات التي لا يقرّها الدين في قليل ولا كثير، تارة تحت ستار الكشف والدّوق، وطوراً تحت عنوان « علم الخواص » أو « علم الباطن » أو « العضون به على غير أهله » ونحو ذلك.

ونحن هنا بإزاء مثال من أمثلة هذا الضرب العجيب من التأوّيل يوضح به ابن عربى الفرق بين نوعي الحكمة.

قال لقمان لأبنه: « يا بني إنك متقال جبة من خردل فتسكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ». فيفهم ابن عربى في هذا النص معنيين يدلان على حكمتين. أمالاً، وهو ما يدل عليه ظاهر النص، فهو أن لقمان جعل الله هو الآتي بمحنة الخردل مهما يكن موضعها في السموات أو في الأرض، دالاً بذلك على إحاطة علم الله وقدرته، وأنه لا يوجد موجود في السموات أو في الأرض مهما كان صغيراً إلا ويعلمه الله. هذه هي الحكمة المتلظة بها. وأما الحكمة المسکوت عنها فهي أن لقمان لم يصرّح بالمؤمن إليه، ولم يقل لأبنه إن الله يأتي بها إليك أو إلى فلان أو فلان، بل أرسل الإيمان عاماً ولم يقتصره على فرد بعينه. وفي هذا تبيّه على أن ما في السموات والأرض هو الحق لا غيره: أي فيه تبيّه على أن ما في السموات ( وهو ما في العالم الملوى من الحقائق الروحانية ) وما في الأرض ( وهو ما في العالم السفلي من الحقائق الكونية والآثار المادية على اختلاف مراتبها ) كل ذلك معلوم للحق، بل إنه ليس شيئاً سوى الحق.

فالحكمة الظاهرة في الآية على هذا التأوّيل هي أن الحق هو الآتي بالوجود

الرموز إليه بمحبة الخردل . والحكمة الباطنة هي أنه عين ذلك الوجود ، أى عين كل معلوم ، وأنه يأتي به إلى كل شيء في السموات والأرض ، لا إلى شيء دون شيء . ومعنى إنيانه بالوجود إلى الأشياء ظهروره فيها في جميع مراتبها ودرجاتها . وفي هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى « وهو الله في السموات وفي الأرض » .

(٤) « إن الحق عين كل معلوم لأن المعلوم أعم من الشيء ، فهو أنكر النكبات » .

ذكرنا في التعليق السابق أنه قدر أن الحق عين كل معلوم ، ولم يشاً أن يقول عين كل شيء ، لأن العلوم أعم من الشيء إذا قصدنا بالشيء الموجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الموجود الثابت في العمل غير المتحقق في الخارج . وبما أن علم الله شامل لجميع الموجودات ، سواء ما تحقق منها في الخارج وما لم يتم تحقق مما له ثبوت في العلم فقط ، قال إن « المعلوم » أعم من « الشيء » وأدخل في المعلوم المعدومات التي لها الثبوت دون الوجود الخارجي . وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الشيء مساواً للمعلوم ، فأدخلوا الأعيان الثابتة في الأشياء مع أنها لا وجود لها إلا في العلم الإلهي ، واستشهدوا بقوله تعالى : « إنما أمرناك شيئاً إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فقد أطلق الله تعالى على العين اسم الشيء قبل كونها وتحققها في الخارج .

أما قوله « فهو أنكر النكبات » فيصبح أن يكون الضمير فيه عائداً على « المعلوم » كما يقول جامى ( ج ٢ ص ٢٩٠ ) لأنه يهم الموجودات والمعدومات ، أى يهم الموجودات العينية والعلمية من المكنفات والمنتفات ، والشيء مختص بالوجود العيني وحده . ويصبح أن يكون عائداً على الحق سبحانه كما يقول القميصري ( ص ٢٤٥ ) بمعنى أن الحق لما كان عين كل معلوم ، سواء كان موجوداً في العين أم لم يكن ، والعلوم أعم من الشيء ، والشيء أنكر من كل نكرة ، لزم أن الحق أنكر النكبات لأنه لا يعلم حقيقته إلا هو . والحق الذي هو أنكر النكبات بهذا المعنى هو الذات

الإلهية المطلقة عن كل التعيينات، المزهنة عن جميع الصفات والآسماء. وإن الحق الظاهر بصور الوجود المتصف بجميع صفاتها، أعرف المعارف. وإذا كان الحق غير معلوم — سواءً كان المعلوم أعم من الشيء، أم مساوياً له — وكان عالماً بكل معلوم في السموات وفي الأرض، لزم أن العالمَ والمعلمَ حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار.

(٥) « فقال إن الله لطيف خبير .. إلى قوله فقال خبيراً » .

فسر في هذه الفقرة قوله تعالى « إن الله لطيف خبير » تفسيراً جريئاً صريحاً في دلائله على وحدة الوجود ، فقال إن لطف الله مشتق من اللطافة التي هي مقابلة الكثافة . ويظهر لطافته تعالى في أنه الجوهر الساري في خفاء في الوجود بأمره . فهو في كل شيء عين ذلك الشيء، مهما أطلق عليه من الأسماء وحدها من الحدود ، فإن الأشياء لا تختلف إلا في أمور عرضية أو أمرجة خاصة من أجلها يطلق على كل منها اسم خاص يميز به عما عداه : فيقال هذا شجر وهذا حجر وهذه سماء والجوهر واحد في الجميع . وليس لهذا الجوهر سوى الذات الإلهية الواحدة . ومن هذه الناحية شابه مذهب ابن عربي مذهب الأشاعرة الذين قالوا إن العالم كله مماثل بالجوهر مختلف بالأعراض . وليس بمزيد أن تكون فكرة الأشاعرة إحدى الأفكار التي أوحت إليه بمعذهبه في وحدة الوجود مع بعد الفرق بين الفكرتين . فالأشاعرة يدينون بالخلق ويقررون وجود الله إلى جانب وجود العالم . أما هو فلا يدين إلا بوجود واحد ، إذا نظرت إليه في إطلاقه قلت إنه هو ذلك الجوهر المؤلف منه العالم ، وإذا نظرت إليه في تقديره — أو في تعدده ونكره — قلت إنه هو العالم . وليس اختلاف جوهر العالم بالأعراض — وهو قول الأشاعرة — في نظره سوى اختلاف الذات الإلهية وتذكرها بالصور والنسب (قارن الفصل الثاني عشر ، التعليق الثالث عشر) .

أما نعمت الله نفسه بأنه « خبير » فعنده أنه عالم عن اختبار ، والمعلم عن اختباره هو

العلم النبوي . والعلم النبوي مقيد بالقوى وحاصل عنها . وقد أخبر الحق عن نفسه أنه عين قوى النبي في قوله « كنت سمعه وبصره » الخ . ومعنى هذا أن الله خير أي أنه يعلم علم الأذواق في صورة من له القوى التي يحصل بها هذا العلم . فهو علم مكتسب للحق ، بل هو المشار إليه في قوله تعالى : « ولنبلو نكم حتى نعلم » . فجمل نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علمًا . وفي هذا تفرقة بين مطلق العلم والعلم المقيد بالقوى الروحانية والجسمانية الذي هو علم الأذواق .

(٦) «أَلَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرِكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ . وَالظَّالِمُونَ الْقَاتِلُونَ حِيثُ نَعْتَهُ

三

بالانقسام».

إنما وصف الشرك بأنه ظلم عظيم لأن الشرك يفترض الانقسام في مقام الأولوية وهو مقام يأبى الانقسام . فالظالم هو هذا القائم الذي وصف بوصف لا يصدق عليه ، وذلك لأن تعدد الإله عبارة عن أن يشرك معه غيره في الأولوية ، وهذا باطل لانتفاء وجود ذلك التغير ولأن عين الوجود واحدة . فاشراك أي شيء مع ما هو عينه غاية الجهل . وهو راجع إلى أن من لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور على العين الواحدة ، يتوجه وجود مشاركة في مقام الأولوية حيث لا مشاركة . فالمشاركة الحقيقة في مقام الأولوية متنافية ، والشركون واهمون في شركهم . هذا من وجه ، ومن وجه آخر لا توجد مشاركة حقيقة في أي شيء يتنازعه اثنان ، لأن الشيء الواقع فيه الاشتراك إما منقسم بين الشريكين بحيث يكون لكل منهما جزء غير الجزء الذي للآخر ، وإذاً فلا شرك بينهما على الحقيقة . وإما أن يكون مابقع فيه الاشتراك بين الشريكين مشاءً يتوارد عليه الشركين على سبيل البدل ، وذلك باطل أيضاً لأن وقوع التصريف من أحد الشريكين يزيل الإشاعة ويحمل الأمر المشترك فيه خصوصاً بأحد الشريكين وهو المتصرف . فلا مشاركة على الحقيقة .

وبعد أن أبطل الشرك والشركة وبين أنهما ليس لهما وجود حقيق ، أشار إلى شركة حقة ليست كفراً ولا ظلماً : وهى اشتراك الأسماء الإلهية جميعها في العين الواحدة التي هي الذات الإلهية ، فقال : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن : هذا روح المسألة » : أي حقيقة مسألة الشركة هي أنها واقعة في الأسماء الإلهية ، فإن اسم الله هو عين اسم الرحمن بل عين كل اسم من الأسماء الإلهية من حيث دلالة هذه الأسماء على الذات الأحادية الجامعة لها . وإذا كان الشرك بمعناه الأول شرك الأشقياء الجاهلين المجنوين ، فهذا الأخير شرك السعداء المارفين .

---

## الفصل الرابع والعشرون

(١) «الحكمة الإمامية» .

يدور هذا الفصل حول مسألة العبادة والألوهية ، فيشرح فيه ابن عربي نظريته في الدين بمعناه الصوقي الواسع ، وهو دين وحدة الوجود، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله . فكل معبود إنما هو مجل من مجال الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات . قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إله » أى قدر أزلا – كما يقول ابن عربي – ألا يعبد في الوجود إلا الله ، لأنه ليس في الوجود إلا هو .

ويدور الحوار في الفصل بين موسى لسان وحدة الوجود ، الواقف على حقيقة الأمر على ما هو عليه ، وهارون أخيه الذي هو أقل حظاً منه في هذه المعرفة . فينكر هارون على أصحاب العigel عبادتهم إلهه ويضيق ذرعاً بهم ، فيidelه موسى على سر عبادة العigel وعلى معنى العبادة مطلقاً وهو المعنى الذي أشرت إليه .

أما تسميتها الحكمة بالإمامية فلأن الإمامة نوع من الخلافة ، وهارون إمام بمعنىين : الأول أنه كان خليفة موسى على بنى إسرائيل بدليل قوله : « اختلفني في قومي » ؛ والثاني أنه ككل نبي من الأنبياء خليفة الله في أرضه . والأولى هي الخلافة المقيدة أو الخلافة بالواسطة ، والثانية الخلافة المطلقة عن الله أو الخلافة من غير واسطة . ويدل الفرق بين موسى وهارون من حيث درجهما في الخلافة على الفرق بينهما من حيث درجتهما في قاع المعرفة ، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربي يرى أن الخلافة الكمالية لا تكون إلا للكاملين من المارقين .

(٢) « ولذا لَمَا قَالَ لَهُ هَارُونَ مَا قَالَ ... إِلَى قَوْلِهِ لَمَا عَلِمَ أَنَّهُ بَعْضُ الْجَاهِلِيَّةِ »

لم ينكِر موسى إذن على عبادة المجل عبادتهم إلا من حيث إنهم حصرروا المعبود المطلق في تلك الصورة الخاصة التي هي صورة المجل، مع أن المعبود المطلق يأتي الحصر لأنَّه عين كل ما يعبد . وقد نَبَّهَ موسى أخيه هارون إلى هذا السر لما غضب عليه في حضر من القوم وأخذ بلحيته ورأسه . ثم أراد أن يشير إلى سر آخر غالب عن هارون وعن بقى إسرائيل لما سأله السامری عن صفة مجلاً من الذهب ليعبد به القوم بدلاً من المجل الحيواني . وذلك السر هو في الحقيقة سر عبادة كل معبود . وقد عني به موسى الحب والميل « الذي هو المقصود الأعظم المعلم في القلوب » إذ لم يزد السامری على أن صنع القوم مجلاً من الذهب وهو أحب الأشياء إلى قلوبهم فاستهواهم بذلك وحرك قلوبهم نحو عبادته . ولكن عبادة المجل سواء كان ذهباً أم طلاً ودمماً كفر وجهل ، وإن كان المعنى الذي تتطوى عليه عبادته هو المعنى الحقيق في كل عبادة . أما كونه جهلاً فلأنَّ المعبود بمحق ليس محصوراً في صورة المجل ولا في أية صورة كانت ، بل هو ما في الصور كلها من الحق . والعبادة الصحيحة لا يستحقها سوى الحق الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور . وما يدل على جهلهم قوله من قبل لموسى « يا موسى اجعل لنا إِلَهًا كَا لَهُمْ آلَهَةٌ : قَالَ إِنْسَكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ » لأنَّ العبادة مطلقاً لا تكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى « ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهُ إِلَّا هُوَ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ » . والإله المحمول ليس له الخلق فلا يستحق العبادة . وأما كونه كفراً فلأن فيه توه إشراك ماسوى الحق في الألوهية حيث لا يوجد المسوى . ولكن بوضوح موسى لقومه فناء الصور في الذات الإلهية الواحدة أحرق المجل وألق برماده في آيَمْ ، وليس المجل إلا رمزاً للصور الوجودية المحدودة ، كما أنَّ آيَمْ ليس إلا رمزاً لبحر الوجود الراهن الذي تتمحى فيه حدود جميع الصور . ولو لم يتمجل

موسى باحراق المجل وحلّ صورته لكان مآل تلك الصورة إلى الفناء من ذاتها إذ لابقاء للصور .

(٣) « فإنَّ الثَّلَيْنِ ضَدَانَ : فَيُسَخِّرُهُ الْأَرْفَعُ فِي الْمَزَلَةِ بِالْمَالِ أَوْ بِالْجَاهِ بِإِنْسَانِيَّتِهِ » انتقل من الكلام عن تسخير موسى للمجل باحراقه إيه، إلى الكلام عن التسخير بوجه عام . وخلاصة نظريته أن الأعلى في مراتب الوجود يسخر الأدنى . فإذا وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنه يسخر بعضه ببعضًا كما قال تعالى : « وَرَفِعْنَا بِعَضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ درجات ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً » . ولكن على أي نحو يسخر الإنسان الإنسان؟ في الإنسان طبيعتان : الطبيعة الإنسانية وهي جهة الروبية فيه ولها صفة الكمال ، والطبيعة الحيوانية وهي جهة البشرية فيه ولها صفة النقص . ولما كان التسخير دأباً للكامل ، والتسلخ دأباً للناقص ، لزم أنه لا يسخر إنساناً إنساناً من حيث إنسانيته ، بل من حيث صفة من صفات نفسه الدالة تحت اسم الطبيعة الحيوانية ، ككونه في درجة أُزُلٍ من درجته في المال أو الجاه أو العقل أو ما شاكل ذلك . وأما قوله : « فإنَّ الثَّلَيْنِ ضَدَانَ » فعنده أن إنساناً وإنساناً مثلان ، والثلثان ضدان : لأن ما يقع فيه الاشتراك بين الثلتين هو محل النزاع بينهما ، وكلما كان ذلك أكثر كان النزاع فيه أشد ، فلا ينفع أحداً لآخر ولا يسخر له . ولذلك كانت المداوة أشد ما تكون بين الأقواء وأصحاب المهن الواحدة والطبيعة الواحدة . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فالتسخر (اسم قائل) دأباً هو الإنسانية ، والمسخر (اسم مفعول) دأباً هو الحيوانية : أي صفة من صفاتهما .

(٤) « قَالَ عَالَمٌ كُلُّهُ مُسَخَّرٌ بِالْحَالِ مِنْ لَا يَمْكُنُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ اسْمُ مُسَخَّرٍ » . ذكر أن التسخير قسمان : تسخير بالدرجة وهو تسخير مراد المسخر كتسخير السيد لميده ، وتسخير الملك لرعاياه . وتسخير بالحال كتسخير الرعايا لملك ، وكتسخير الطفل لأبويه ، وتسخير الأدنى للأعلى أيّاً كانوا . وهذا النوع غير مراد المسخر ، ولكن

طبيعة الأشياء تقضي أن يسخر الأعلى كل ما في وسمه في خدمة الأدنى ولمصلحةه .

نُمّ انتهى إلى نوع من التسخير ربما كان أصدق وصف نصفه به هو « التسخير الميتافيزيقي » ، وإن كان يدخله في النوع الثاني الذي هو التسخير بالحال : أعني بذلك التسخير الميتافيزيقي تسخير العالم للحق سبحانه وتعالى . ولم يجر العرف بتسمية الله مسخراً كما يقول المؤلف ، ولكن طبيعة الوجود وطبيعة مذهبيه يجعلان هذا التسخير أمراً لا مفر منه . والحق مسخ للخلق يعني أنه يتجل على الخلق بشؤونهم ويعطيمهم من صفات الوجود مانقضى به استعداداتهم من حيث هم مظاهر و مجال له . قال تعالى : « كل يوم هو في شأن » فأني بضمير القائب « هو » للدلالة على أن هويته كل يوم في شأن من شئون الخلق ظاهرة فيه بعazar خاص من مظاهر الأماء والصفات .

والحقيقة أن الحق لا يسخره غيره لأن كل ما يطلق عليه اسم الغير إنما هو في الحقيقة عين الحق ، وإن كان من حيث التعين يسمى بالغير والسوى . فالحق هو المسخر لنفسه بحسب شئونه وتجلياته .

(٥) « ولهذا ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير »

عبادة تأله كعبادة الأصنام والشمس والقمر والكواكب والحيوان ، وعباده تسخير كعبادة الأموال والجاه والناصب . ويرى ابن عربي أن الوجود كله سلسلة من الكائنات يسخر بعضها بعضاً ، وسلسلة من الصفات والخواص يخضع بعضها لبعض . وأنه لا يعبد شيء من الأشياء في العالم إلا بعد أن يتلبس بالرفة في نظر العابد ، ويظهر في قلبه بدرجة التعظيم والتقديس . ولهذا ما بقى نوع من أنواع الكائنات في نظره إلا وعبد بإحدى العبادتين : عبادة التأله وعباده التسخير . والمبود في الكل هو الواحد الحق ، ولكننه يعبد على درجات متفاوتة في مجاليه المختلفة . ولذلك قال عن نفسه : « رفيع الدرجات » ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المبود في صورة كل ما يعبد ومن يعبد ، بدرجات متفاوتة فيها المابدون . وأعظم جلائى يعبد فيه الحق وأعلاه هو

«الموى» لأنه أساس كل عبادة، والمعبد الحقيق في صور كل ما يعبد. فلا يعبد شيء إلا بالموى ، ولا يعبد هو إلا بذاته . ومن هنا وجب أن نميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لا يعبد إلا بذاته ، والحق في مراتب الصور السكونية الذي لا يعبد إلا بواسطة سلطان الموى على قلب العباد ، ولذا قال :

وحق الموى إن الموى سبب الموى      ولو لا الموى في القلب ما عبد الموى  
يقسم بقدسية الموى (الحق) أن الموى السارى في جميع مراتب الوجود، المعبد في جميع صوره، هو علة الحب في جزيئاته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور العبودات وفي قلوب العبادين ما عبد معبد ولا وجده عبد . ويدرك الشیخ في فتوحاته أنه شاهد الموى في بعض مكاشفاتة ظاهرآ بالألوهية قاعدآ على عرشه ، وجميع عبدته حافون من حوله : ويقول « وما شاهدت معبوداً في الصور السكونية أعظم منه ». فالموى إذن إسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه . قال تعالى : « أَفَرأَيْتَ  
مِنْ أَنْذِلْنَا هُوَاهُ وَأَضْلَلْنَا اللَّهَ عَلَى عِلْمٍ » ؟ يقول ابن عربي أما أن الله أضلنا على علم فعناء أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور الموى ومراتبه، وذلك الإضلal مبني على علم من الله ( والراد من الآية في الأصل على علم من العابد لهواه ! ) بأسرار تجلياته في تلك الصور . فقد حير الله المارفين بكثرة تجلياته ، والمحجوين بالوقوف عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس إلهآ على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون في بواطفهم ميلا إليه وتنظيمآ له .

والموى معبد مطلق لا يعرف حدود الشرائع ولا يميز بين حلال وحرام : فقد يوافق العابد لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب أمراته وكل ما هو حلال من الرزق ، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق هواه بما يملأه غيره وكل ما هو حرام من الرزق .

(٦) « والعارف المكمل مَنْ رأى كل معبد مجلـى للحق يعبد فيه » .

هذه نتيجة لازمة عن كل ما تقدم ، بل هي نتيجة لازمة عن مذهب وحدة الوجود وركن هام من أركانه . إذا كان كل ما في الوجود بمثابة الحق وصورة من صوره ، وكان لكل موجود وجهان : وجه من الحق ووجه من الخلق ، وإذا كان فرق كل هذا كل موجود يعبد عبادة تأله أو عبادة تسخير ، فزم أن كل معبد بمثابة للحق يعبد فيه ، وحل قوله : « لا معبد بحق إلا الله » في ميدان الدين ، محل لاموجود بحق إلا الله في ميدان الميتافيزيقا . وهذا المعنى هو جوهر الفلسفة الدينية في مذهب ابن عربي . وقد وجدنا له صدأه في كثير من فقرات هذا الكتاب وفي غيره من كتبه حيث يعتبر قلب العارف هيكلًا لمجمع الاعتقادات في الله ، ومرآة تعكس عليها صور الوجود الحق .

يقول : لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
فرمي لغزلان ودير رهبان  
وبيت لأوثان وكمبة طائف  
والواح توراة ومصحف قرآن  
أدين بدين الحب أني توجهت  
ركابه فالدين ديني وإيماني<sup>(١)</sup>  
ويقول : عقد الخلائق في الإله عقائد  
وأنا اعتقادت جميع ما عقدوه

فالعارف في نظره هو الذي نظر إلى الوحدة في الكثرة ، ووضع الألوهية في موضعها : أي في الواحد المعبد في صور جمجمة الآلهة المعبدون . والجاهل هو الذي وضع الألوهية في صورة معبداته الخاص ، حجرًا كان أو شجرًا أو حيواناً أو إنساناً . وهو محجوب عن حقيقة الوحدة ، بل حقيقة التوحيد كما يسميه أصحاب وحدة الوجود . ولهذا قال : « أجعل الآلهة إلهًا واحدًا إن هذا الشيء عجب » ؟ فلم ينكِر وحدة الآلهة بل نعجب منها ، لأنَّه وقف مع كثرة الصور ونسب الألوهية إليها .

(٧) « فهم عباد الوقت » .

(١) ترجمان الأسواق ط . بيروت ١٣١٢ م ٣٩ - ٤٠

الضمير هنا عائد على المارفين ، وهم عباد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجال الحق في كل وقت يظهر فيه بعض صفاته : والحق دائم التجليل دائم التحول في الصور ؛ فهم يعرفونه في هذه الصور ويعبدونه فيها ؛ وهم يملئون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها ، وإنما يعبدون الحق فيها . وهذه حال يسترها المارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول ، والرسول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهم العامة عن إدراك حقائقها ، ويدعوهم إلى عبادة إله واحد يُعرف إيجالاً ولا يشهد . فيبدو المارف في صورة المنكر لعبادة المجال الوجودية ، لأنه تابع في الظاهر للرسول والرسول ينكرها ، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها ، وهو متزه عن الحصر والتقييد .

هذا، وقد يكون المراد بالوقت الدهر ، وهو أعظم مجال الحق وأسلم من أسمائه على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » . فالمارفون عباد الوقت بهذا المعنى أيًّاً أَيْمَانَاً عباد الدهر الذي يتجدد في كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود .

---

## الفصل الخامس والعشرون

(١) حكمة قتل الأبناء .

أراد أن يفسر السر في قتل فرعون أبناء بني إسرائيل عند ما أخبره كهنة عصره أن هلاكهم سيكون على يد مولود منهم ، جاء بهذه الفكرة الغريبة التي شرحها في صدر هذا الفصل . والظاهر - كما يبدو من شرح القاشاني - أنها فكرة أوجت بها نظرية أفلوطين في الفيوضات ، وإن كانت بعدت كثيراً عن مصدرها ، وامتزجت بمعاصر إسلامية لاصلة لها بذهب أفلوطين . ولكي نفهم ما يسميه « الحكمة في قتل أبناء بني إسرائيل من أجل موسى » يحسن أن ناخذ الأساس الفلسفي الذي تعتمد عليه هذه الفكرة ، وهو ما أشرت إليه من قبل .

قد ذكرنا مراراً أن المؤلف يرى أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا نكارة ، وإنما تعدد وتشتت بحسب التعينات والتجليلات الظاهرة في الوجود .

وزيادة هنا أن بعض هذه التعينات كلّ وبعضها جزئي . فالكلية كتعينات الجنسية والنوعية وكأمهات الأنبياء الإلهية ، والجزئية للأفراد غير التناهية التدرجية تحت التعينات الكلية . والأولى تقتضي في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة ، أو لها العقل الأول السمعي « أم الكتاب » و « القلم الأعلى » و « النور الحمدى » : وهذا يتضمن بحسب التعينات الروحانية إلى العقول الساوية والأرواح الملوية والملائكة الكروبيين وأرواح الكل من الأنبياء والأولياء . ثم تنزل مراتب التعينات إلى نعيم النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ . وتنزل مراتب التعينات في هذه النفس الكلية أيضاً . ثم يأتي بعد ذلك عالم المثال ، ثم عالم المناسير الذي هو آخر مراتب

التزلات . وكل متعين بالتعيين السكلى من المجردات المقلية والنقوس السماوية وأرواح الأنبياء الخ ، يُفِيض على ما تحته من التعيينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه .

فأرواح الأنبياء على هذا الرأى من التعيينات الكلية . وأرواح أئمهم بالنسبة إليهم هي بثابة الأعوان والخدم . وموسى أحد هذه الأرواح التعيينة بالتعيين السكلى . وأرواح الأبناء الذين قتلاوا في زمان ولادته هي الأرواح التي تحت حيطة روحه ، وفي حكم خدمه وأعوانه . فلما أراد الله إظهار موسى على فرعون وقهره إليه ، قضى بأن يقتل فرعون أبناء بنى إسرائيل لتنضم أرواحهم إلى أرواح موسى فيتقوى بها وتحجتمع فيه خواصها . فلما تعلق الروح الموسوى بيده ، تعاصدت تلك الأرواح في إمداده بالحياة والقوة ، وكلّ ما هو مهياً من الكلالات لتلك الأرواح الطاهرة . فما ولد موسى إلا وهو جموع أرواح كثيرة توجهت إليه وأقبلت نحوه بهوأها ومحبتها ونوريتها خادمة له . وقد كان أثرها فيه عظيمًا ، لأنها أرواح أطفال حديثي التكون قربى المعهد . وظاهر من هذا أن المراد بالتعيينات الكلية إنما هو المجال الكلية للواحد الحق ربهم . وظاهر من هذا أن المراد بالتعيينات الكلية أشباه المجال الكلية للواحد الحق التي نسبتها إلى المجال الجزئية أشباه شيء بنسبة الكلى المنطق إلى جزئياته . والأنبياء والأولياء – أو بعبارة أدق – أرواح الأنبياء والأولياء – بعض هذه المجال . ولمذا قال محمد ﷺ : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين : أى تجلى الحق في صورى الروحية الكلية قبل خلق آدم . وقد ذكرنا أن من رأى ابن عربى أن الحق هو التجلى في صورة كل شيء بحسب استعداد تلك الصور ، ولكنّه متجلّ في أكمل صورة في الإنسان الكامل الذى يتمثل في طبقة الأنبياء والأولياء . وإذا كانت الأنبياء من المجال الكلية للحق ، ومن أوائل الكلالات الإلهية ( العقول الإلهية ) ، أدركتنا لم ينسب ابن عربى حكمة كل فص من فصوص كتابه إلى كلمة من كلام الرسل ، كأنما يقصد بذلك أن روح كل فص والموحي بالحكمة الواردة فيه نبي من الأنبياء ،

أو هو الحق متجلياً في صورة ذلك النبي .

ولم يكن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل عن خطأ أو جهل ، بل كان عن علم إلهي وقدر أذلي ، وإن كان فرعون نفسه لم يشعر بذلك .

(٢) « وأما حكمة إلقاءه في التابوت ورميه في اليم ... إلى قوله سكينة الرب ».

أشار إلى أن المراد بالتابوت الجسم الإنساني الذي يطلقون عليه اسم الناسوت ، وباليم العلم الحاصل للنفس عن طريق القوى البدنية ، كقدرة النظر الفكري وقوى الحواس والقوة التخييلية وما إلى ذلك من القوى التي هي آلات المعرفة في الإنسان . وظاهر أن « موسى » هناليس إلا مثالاً للإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ، وأن كل ما يصدق عليه يصدق على غيره من الكاملين . فقد ألقاه الله في اليم ، أي قذف بناسوته في بحر المعرفة لتحصل له الكمالات الإلهية التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من صور الوجود الأخرى . والتابوت الإنساني الذي هو الجسم أكل الأجسام المنصرية على الإطلاق ، ولذلك كان أهلاً لأن يكون حملَ النفس الإنسانية التي تدبره ، وحملَ السكينة الإلهية .

ويظهر أن المؤلف يشير بما ذكره عن السكينة الإلهية التي وضعتها الله في التابوت الإنساني ، إلى ما ورد في القرآن في سورة البقرة عن قصة طالوت . والذي يعنينا هنا هو الآية التي ورد فيها ذكر التابوت وسکينة الرب ، وهي الآية الوحيدة التي اقترن اسم السكينة فيها باسم التابوت . قال تعالى : « وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية ما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة » (البقرة - ٢٤٩) . ومعنى السكينة اللغوى الطمأنينة والأمن ، وبهذا وردت آيات كثيرة في القرآن كقوله تعالى : « هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . ولكن ليس هذا هو المعنى الذي يرى إليه ابن عربي . وأغلب الظن أنه يرمي إلى معنى آخر قريب من المعنى الذي تفيده الكلمة

«شَكِينَة» العبرية في استعمالها الديني والفالسي عند اليهود . نعم لا إجماع بين مفكري اليهود على رأى خاص في معنى «شَكِينَة» ولكنها تفيد بوجه عام معنى الخضور الإلهي بين بنى إسرائيل . وقد تستعمل مرادفة لاسم الله نفسه . وقد فهمت أيضًا بمعنى الواسطة بين الله والخلق وبمعنى روح القدس وغير ذلك . وإذا صح ما ذكره أبوالبقاء في «كلياته» من أن «كل سكينة في القرآن فهي طمأنينة إلا التي في قصة طالوت فإنها شر ، كرأس المرة له جناحان» (الكليات ص ٢٠١) ، كانت سكينة النبوة الإنسانية شيئاً مختلفاً تماماً عن سكينة نبوة طالوت ، لأنها لا يقصد بها إلا الناحية الإلهية في الإنسان (أى الالهوت) ، وهو الخضور الإلهي الذي يفهمه اليهود من الكلمة «شَكِينَة» ، أو هو الله نفسه .

(٣) «كذلك تدبر الحق العالم، ما دبره إلا به أو بصورته ... كتوقف الولد على إيجاد الوالد» .

بعد أن شرح كيف يتوقف تدبر النفس الإنسانية للبدن على البدن ذاته وما فيه من قوى واستعدادات ، قال كذلك يدبر الحق العالم . فالحق في نظره لا يدبر العالم كتدبر فاعل مغض لقابل مغض ، بل تدبر العالم بالعالم : أى يظهر تدبره في العالم فيما يجري في العالم نفسه من تدبر بعضه ببعضًا ، وتوقف بعضه على بعض كتوقف وجود الولد على وجود الوالد ، وتوقف المسببات على أسبابها ، والشروطات على شروطها ، والملولات على عالمها .

كل أولئك أنواع من التدبر جارية بالفعل في العالم ، وهي بعضها ما يسميه بالتدبر الإلهي . فالكاف في قوله : «كتوقف الولد على إيجاد الوالد» ليست للتشبيه ، لأنه لا يريد تشبيه تدبر الحق للعالم بتوقف الولد على إيجاد والده له ، ولكنها التمثيل . فكل ما ذكره من توقف بعض أنواع الوجود على بعض وتأثير بعضه ببعض ، إنما هو أمثلة للتدبر الإلهي في العالم ، وهو لا يجري إلا في العالم وبواسطة العالم نفسه . ولماذا

قال بعد أن ذكر الأمثلة السابقة : « وكل ذلك من العالم ، وهو تدبر الحق فيه ». وخلاصة القول أن الله لا يدبّر العالم وهو بعيد عنه مخالف له ، مستقل في وجوده عن وجوده ، بل يدبره على أنه صورة وهو عين تلك الصورة . وكل ما يجري في العالم بواسطة العالم هو تدبره .

وأما المراد « بصورته » – أي صورة العالم – فهو الأسماء الإلهية المجلجلة في جميع مراتب الوجود ، لأنها صورة الوجود الظاهرة والذات الإلهية باطنها . ومعنى تدبر الحق العالم بواسطة الأسماء الإلهية تجليه بها في أعيان الموجودات ، وظهوره فيها بحسب مقتضيات استعدادها ، إذ العالم من حيث هو ظاهر الحق يجمع هذه الأسماء الإلهية . وفي هذا المعنى يقول ابن عربي « فما وصفناه (أي العالم) بوصف إلا كثناً نحن ذلك الوصف » . ويقول : « فما وصل إلينا من اسم تسمى به إلا وجدها معنى ذلك الاسم وروحه في العالم » . ولكن أي تدبر هذا الذي تقتضيه طبيعة الوجود وهي ثابتة مستقرة أولاً لا تخضع إلا لجبرتها الصارمة ؟ .

#### (٤) « الأسباب والشروط والمآل :

يجمع هذه الألفاظ الثلاثة معنى واحد ، وهو أنها مقدمات يتبعها توال . ولكن لكل منها معنى خاص . فالسبب بالمعنى اللغوي اسم لما يتوصل به إلى المقصود ، وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم من غير أن يؤثر فيه . ومعناه الفلسفـي ما يوجد المسبـب بـوجودـه فقط إـذا كان تاماً ، وما يتوقف وجودـالمسبـب عليه ، ولكن لا يوجد المسبـب بـوجودـه فقط إـذا كان ناقصـاً . والشرط تعليقـشيء بشـيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني . وقيل هو ما يتوقف عليه وجودـالشيء ويكون خارجاً عن ماهيته غير مؤثرـفي وجودـه . وأحياناً يفرقـون بينـالسبـب والشرطـعلىـ

أساس أن السبب هو ما إذا وُجِدَ وجده سببه وإذا لم يوجد لم يوجد وجده سببه ، في حين أن الشرط هو ما إذا لم يوجد لم يوجد الشرط ، ولكن إذا وجد فقد يوجد وقد لا يوجد الشرط . وقد تستعمل كلتا السبب والعلة على سبيل الترادف في الفلسفة ، ولكن الفقهاء يميزون بينهما من وجهين : الأول أن المسبَّبَ يوجد عند وجود سببه لا به ، في حين أن المعلول شيء لازم عن العلة ذاتها . الثاني أن معلول العلة يحصل عنها مباشرة وبغير واسطة ، في حين أن المسبَّبَ لا يحصل عن سببه مباشرة .

(٥) « فكأنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان » .

كل شيء في الوجود يسبح الحق لأنه يعلن صفة من صفاته ، أو يظهر اسماء من أسمائه . وفي ذلك إفصاح عن الكمالات الإلهية ، وهذا أعلى مراتب التسليح والتقديس . وليس هذا التسليح نظماً بالسان ، ولكن تسبيح أحوال الكائنات التي تعبّر عن مكنونات أسرارها ، كما أنه ليس المسبَّبَ بالحمد سوى المسبَّبَ بحمده : أي أن « الكل » ألسنة ثناء على « الكل » . وفي هذا المعنى قال ابن عربي في الفصل الخامس :

في حمدني وأحمده ويعبدني وأعبداه

ولكن أكمل الكائنات تسليحاً للحق هو أكثرها إظهاراً لكمالاته وهو الإنسان : ذلك الكون الجامع في نفسه حقائق الوجود من أعلى إلى أسفلاه ، وذلك المختصر الشريف الذي تنكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتامها . وليس تسخير ما في السموات والأرض للإنسان في قوله تعالى : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جيئاً منه » سوى إظهار جميع حقائق الوجود في الإنسان . وهي مسخرة له: لا يعني خضوعه لها ، بل بوجودها فيه بمعناها وحقيقةها . وهذا مسخرة له:

قوله تعالى : « وَعَلِمَ آدَمُ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا » ، أى أودع فيه سر جميع الأسماء الإلهية التي هي مظاهر الوجود .

والعالم عالمان : عالمٌ كبرٌ ، وهذا يسبح الحق بعفراته بالمعنى الذي شرحته ، وعالم أصغر وهو الإنسان . وهذا يسبح الحق بحملته بنفس المعنى ، ويسبحه على وجه لا يهياً لخلق آخر حتى للملائكة . ولذلك قال المؤلف في الفصل الأول مشيراً إلى الملائكة : « فَا سَبَحْتَهُ بِهَا (أى ببعض الأسماء الإلهية) وَلَا قَدْسَتْهُ تَقْدِيسَ آدَمَ » (٦) « فَإِنَّ الْأَمْرَ فِي نَفْسِهِ لَا غَايَةَ لَهُ يَوْقَفُ عَنْهَا » .

بعد أن ذكر أن إلقاء موسى في الثابوت وإلقاء الثابوت في اليم يدللان في ظاهرها على الملائكة ، وهو في الباطن عين الحياة الحقيقة التي هي حياة العلم ؛ وبعد أن قارن بين الأموات بالجهل والأحياء بالعلم المشار إليهما في قوله تعالى : « أَوْ مَنْ كَانَ مِنَ الْأَحْيَاءِ فَأَحْيَنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا » الخ ، انتهى إلى القول بأنه لا كان الأمر في نفسه ، أى أمر الوجود ، لا غاية له يوقف عندها ، كان مآل الجميع إلى الضلال والخيرة . ولكن الحيرة حيرتان : حيرة الجهل وحيرة العلم . وهي بالمعنى الأول مرادفة للضلال ، وبالمعنى الثاني مرادفة للهدى . وقد جرت عادة المؤلف باستعمال لفظي الحيرة والضلال على سبيل الترادف ، ولكنه يفرق بينهما في هذه الفقرة لأنه يعرف المدى المقابل للضلال بأنه الاهتداء إلى الحيرة . وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين المداية ، لأن الحيرة التي هي نتيجة العلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلهية التكثرة الحيرة للمقول والأوهام ، وذلك عين المداية .

(٧) « كَذَلِكَ وَجْدَ الْحَقِّ كَانَتِ السَّكِّيرَةُ لَهُ وَتَمَادُ الْأَسْمَاءِ . . . إِلَى قَوْلِهِ مَعَ الْأَحْدِيَّةِ الْمَقْوُلَةِ » .

أى كما تعددت أزواج النبات الخارج من الأرض بعد اهتزازها ونحوها وإنباتها كما قال تعالى « وَرَأَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَزَلْنَا عَلَيْهَا الْأَاءَ اهْتَزَتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ

كل زوج بسيج »<sup>(١)</sup> ، كذلك تمدد مظاهر الكثرة في الواحد الحق بتعدد الأسماء التي تقتضيها أعيان المكنات الظاهرة بها ، وهي في الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها . فالأرض وما يخرج منها من ألوان النبات رمز العالم ، والماء الذي يدفع بها إلى الاهتزاز والنحو والإنبات رمز لبدأ الحياة في الوجود . فالأرض واحدة بالحقيقة ، كثيرة بالظاهر الخارج عنها . كذلك الحق ، واحد بالحقيقة ، كثير بالظاهر . وهذا معنى قوله « ثبتت به وبخالقه أحديّة الكثرة » : أي ثبت بالعالم والحق الذي هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة . وهو لا يريد بالخالق هنا إلا الذات الإلهية من حيث هي ، لا الذات الإلهية المتصفه بالخلق ، إذ لا خلق ولا خلوق ولا خالق على الحقيقة في مذهبـه . وقد قرأتُ النصَّ هكذا : « ثبتت به وبخالقه أحديّة الكثرة » . وهو ما ورد في المخطوطات التي رجعت إليها فيما عدا كلمة « بخالقه » التي وردت في إحدى المخطوطات « مخالفـت » وفي الأخرى « بخالقه » من غير نـقط . ولكن الفاشاني (ص ٤٠٣) يقرأ الفقرة هكذا « ثـبـتـتـتـ بـهـ ،ـ وـبـخـالـقـهـ أحـدـيـةـ الكـثـرـةـ ». أي فـتـبـتـتـ الأـسـمـاءـ الإـلـهـيـةـ بـالـعـالـمـ ،ـ وـهـذـهـ الـأـنـثـيـنـيـةـ مـخـالـفـةـ لـأـحـدـيـةـ الكـثـرـةـ الـتـيـ هـيـ لـهـ الـذـانـهـ . فـكـاـنـ هـنـاكـ مشـابـهـةـ بـيـنـ اـنـثـيـنـيـةـ الـحـقـ وـالـخـلـقـ وـزـوـجـيـةـ الـنـبـاتـاتـ الـشـارـيـنـ إـلـيـهـاـ مـنـ قـبـلـ . أمـاـبـالـ (شـرـحـ الفـصـوصـ صـ ٣٩١) فـقـرـؤـهـاـ « فـتـبـتـتـتـ بـهـ ،ـ وـبـخـالـقـهـ أحـدـيـةـ الكـثـرـةـ ». وـيـقـرـؤـهـاـ الـقـيـصـريـ (صـ ٢٧٤) « ثـبـتـتـ بـهـ وبـخـالـقـهـ أحـدـيـةـ الكـثـرـةـ » : وـيـشـرحـ ذلكـ بـقـولـهـ « أيـ ثـبـتـ بـالـعـالـمـ وـالـحـقـ الـذـيـ هوـ خـالـقـهـ :ـ أيـ بـهـذـاـ الـجـمـوعـ :ـ أحـدـيـةـ الكـثـرـةـ كـاـمـرـ فـالـفـصـ الـإـسـتـاعـيـلـيـ أـنـ مـسـعـيـ اللـهـ أحـدـيـ بـالـذـاتـ كـلـ بـالـأـسـمـاءـ وـالـصـفـاتـ وـصـفـ بـعـضـ الشـارـجـينـ قـولـهـ بـخـالـقـهـ فـقـرـأـ بـخـالـقـهـ مـنـ الخـلـافـ وـهـوـ خـطاـ ». (٨) « قـبـضـهـ طـاهـرـآـ مـطـهرـآـ لـيـسـ فـيـهـ شـيـءـ مـنـ الـحـبـ لـأـنـهـ قـبـضـهـ عـنـ دـيـانـهـ ». منـ أـمـ المسـائـلـ الـتـيـ أـنـسـكـرـهـاـ الـسـلـمـونـ عـلـىـ اـبـنـ عـرـبـيـ أـشـدـ الـإـنـكـارـ وـكـفـرـوـهـ بـهـ

(١) سورة الحج آية ٥

قوله بصدق إعان فرعون ونجاته من عذاب الآخرة ، لأنَّه بذلك قد تحدى كلَّ ما ورد في القرآن من الآيات الخاصة بـكفر فرعون وادعائه الألوهية ، وما أُعدَّ له ولآله . من صنوف العذاب في الآخرة . ولكننا قد رأينا أنَّ لابن عربِي أساوِيه الخاص في التأويل والإشارة ، وأنَّه بالرغم من استشهاده بنصوص القرآن الواردَة في حق الأنبياء أو غيرهم ، واستقصائه لهذه الآيات ، يُؤول معانِها بما يشاء ، ويرمز بالفاظِها إلى ما يريد . وقد رأينا أنه رمز بتاتِبُوت موسى إلى الجسم الإنساني ، وباليمَّ الذي أُقْتِيَ فيه موسى ببحَر المعرفة ، وبجومِي نفسه إلى الإنسان الكامل أو أحد التعبينات الكلية الإلهية . وهو هنا يرمز بفرعون إلى النفس الإنسانية الشهوانية ممثلاً في أقوى صورها . فإنَّ فرعون كان مثالاً للمصيَان والكفر والطغيان والادعاء والكبرباء ، ولكنَّه مع ذلك يمثل في نظر ابن عربِي ، وفي نظر الحالَاج من قبله ، دور الفتوة والبطولة : لأنَّه لم يفعل ما فعل في نظرها إلا تلبية للأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود ، وإنَّ خالف بمعصيته الأمر التكليفي . فهي طاعة في صورة معصية ، ونجاة في صورة هلاك .

ولا يعنينا تفصيل ما أوردَه ابن عربِي عن إعان فرعون أثناء غرقه من أنَّ الله قبضه ساعة توبته وإسلامه ، وقوله إنَّ الإسلام يَجُبُ ما قبله كا ورد في الحديث ، والتوبة تَجُبُ ما قبلها ؛ ولا دفاعه عن إعان فرعون بأنه بالفعل نطق بإعانته في قوله : « آمنتُ أَنَّه لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ » . ولم يرد نص في القرآن بعدم قبول إعانته هذا . لا يعنينا كل ذلك ، فإنَّ مثل هذه التفاصيل يوردها لتدعيم الفكرة الأساسية في مذهبِه ، وهي أنَّه لَا ثواب ولا عقاب على ما يصدر من العباد من أعمال أو يعتقدونه من عقائد . وإنما النِّعيم القيم إنما هو في معرفة العبد حقيقة نفسه ومنزلتها من الوجود العام ؛ وشقَّاء العباد إنما هو في غفلتهم عن هذه الحقيقة . ولكنَّ لا خالد في النار - نار الحجاب هذه - لأنَّ هذه الحقيقة لابد أن

تبجل العبد بعد خلاصه من قيود صورته البدنية ورجوعه إلى الحق . وقد شرحت ذلك بالتفصيل في موضع كثيرة من هذه التعليقات ( راجع مثلا التعليق الحادى عشر من الفصل السادس ) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فنفس كل إنسان فرعونه ، لأنها مصدر معاشه وآثامه ، ولكن معاishi الإنسان في الحقيقة طاعات بالمعنى الذى أسلفناه ، ولهذا وسعتها الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء .

(٩) « كذلك علم الشرائع كا قال تعالى : لـكـ جـلـنـاـ مـنـكـ شـرـعـةـ وـمـهـاجـاـ : أـىـ طـرـيـقاـ : وـمـهـاجـاـ أـىـ مـنـ تـلـكـ الطـرـيـقةـ جاءـ ». .

أى كما حرم الله على موسى أن يرضع من ثدي غير ثدي أمه – وكان امتناعه عن الرضاع عن علم ذوق وإلهام من الله – كذلك وذهب الله علاماً ذوقياً بحقيقة الشرائع وأوقفه على سرها . ولكنكه يكنى بأم موسى عن الأصل الذى أخذها منه ، وهو الحق الذى ظهر موسى بصورته . ولهذا قال فيما بعد « فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته ». وقال قبل ذلك : « فـكـانـ هـذـاـ القـولـ إـشـارـةـ إـلـىـ الأـصـلـ الذـىـ مـنـهـ جاءـ ، فـهـوـ غـذـاؤـهـ كـاـنـ فـرـعـ الشـجـرـةـ لـاـ يـتـغـدـرـ إـلـاـ مـنـ أـصـلـهـ ». فـأـمـ مـوـسـىـ إـذـنـ هـىـ الأـصـلـ الذـىـ غـذـاءـ بـالـوـجـودـ ، وـهـذـاـ الأـصـلـ هـوـ الـحـقـ . وـكـذـلـكـ كـنـىـ بـلـبـنـ أـمـ مـوـسـىـ عـنـ صـوـرـةـ الـعـلـمـ الإـلـهـيـ ، وـهـذـاـ مـطـرـدـ فـجـمـيعـ كـتـابـاتـهـ ، اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ أـثـرـ يـرـوـونـهـ مـنـ أـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ رـأـيـ فـمـنـاـهـ يـوـمـاـ يـشـرـبـ لـبـنـاـ فـأـوـلـ الـبـنـ بـالـعـلـمـ . فـكـأـنـ الذـىـ حـرـمـ عـلـىـ مـوـسـىـ لـمـ يـكـنـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ لـبـنـ الـرـاضـعـ ، بـلـ الشـرـائـعـ وـالـاعـقـادـاتـ الـدـينـيـةـ الـتـىـ اـعـتـنـقـهـ مـنـ سـبـقـهـ أـوـ عـاصـرـهـ ، وـهـىـ الشـرـائـعـ التـىـ يـكـفـرـ بـعـضـهـاـ بـعـضاـ وـيـلـعـنـ بـعـضـهـاـ بـعـضاـ ، وـالـتـىـ تـحـلـ حـرـاماـ أـوـ تـحـرـمـ حـلـلاـ ، لـأـنـ اللـهـ قـدـ كـشـفـ لـهـ عـنـ الشـرـيمـةـ الـحـقـةـ – وـهـىـ شـرـيمـةـ وـحدـةـ الـوـجـودـ فـنـظـرـ اـبـنـ عـرـبـىـ – الـتـىـ لـاـ تـعـرـفـ حـلـلاـ وـلـاـ حـرـاماـ ،

ولما نعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضٌ في نظر الحق (راجع الفصل السادس  
التعليق الرابع) .

وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريقين : الأول بالتجاهه إلى فكرته فيما يسميه  
«الخلق الجديد» والثاني بتأويلة آية «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» . فهو  
يرى أن الحق الظاهر في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود ، يظهر كذلك  
في كل آن في صورة جديدة من صور المعتقدات . فالخلق دائم التجدد في مسرح  
الوجود ، والحق دائم التجدد في مسرح المعتقدات . وإن لم يُسِّيَّنَ بين المعتقدات الدينية  
المختلفة خلاف إلا في الصورة . أما في نفس الأمر فكلها ظاهر متتجدد لحقيقة  
واحدة وشريعة واحدة . وما كان حلالاً في شرع ما لا يكون حراماً في شرع آخر  
إلا الصورة . وفي الحقيقة ليس هذا عين ذاك ، لأن الأمر في خلق جديد ، ولا تكرار  
في الوجود . ويظهر أن كلامه في الحلال والحرام هنا منصب على الاعتقادات دون  
المعاملات . وأما الآية ، فلما لم يستقم له ظاهرها ، عمد إلى طريقة في تفسيرها لا تبررها  
أساليب اللغة ولا يرتضيها الذوق . فقال : «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» معناه  
لكل جعلنا منكم شريعة واحدة مما اختلفت أساليبه وصورها ، «ومنهاجاً» أي  
ومن هذه الشريعة جاء شرعيكم . قسم كلمة منهاجاً - أي طريقة - إلى كليتين : منها - أي  
من هذه الشريعة - جا : أي جاء .

وقد يفهم تفسيره للآية بمعنى آخر على أنه تفسير الوجود لا للشرعائِ . أي بمعنى  
أن المراد بالشريعة الطريق ، وهو الطريق الأمم الذي ذكره في افتتاح الكتاب  
(الفصوص) - طريق الوجود العام وهو الحق . ومنها جاء أي جاء كل منكم ، كما  
يأتي فرع الشجرة من أصلها ، وهو التشبيه الذي ذكره . فيكون معنى الآية : لكل  
منكم جمل الله له طريقاً واحداً يسير فيه وهو طريق الوجود الواحد الحق ، ومن

هذا الطريق جاء . وهذا المعنى قد يبرره مذهب المؤلف ، ولكنه لا يتفق وروح النص  
الوارد فيه في هذا الفصل .

(١٠) « وَنَجَاهَ اللَّهُ مِنْ غَمِ التَّابُوتِ فَخَرَقَ ظَلْمَةَ الطَّبِيعَةَ بِمَا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الْعِلْمِ  
إِلَهِي ... إِلَى قَوْلِهِ وِبِاطْنَهُ نَجَاهَ » .

أى خلص الله موسى من كدورات البدن وظلماته ، فخرق بذلك ظلمة طبيعته  
بنور العلم الإلهي الذي أعطاه الله إياه . وذلك العلم لدن كلام الخضر الذي اقتربت  
قصته في القرآن بقصة موسى ، وقال الله في حقه « فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ  
رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا » (الكهف آية ٤٥) . وهنا وجه شبهة بين  
سيرة موسى وسيرة الخضر بحسب ما يفهم ابن عربي ، وإن لم يشعر أحددهما بذلك .  
فقد قتل موسى الغلام القبطي لأمر لم يدرك حكمته ، فإنه الخضر فقتل هو الآخر  
غلاماً وقال « مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي » ، يشير بذلك إلى أن قتل الغلام وقتل موسى  
غلامه لم يكونا إلا عن أمر إلهي باطنى وإن لم يشعرا به : ثم إن الخضر خرق سفينته  
القوم المساكين الذين كانوا يعملون في البحر ، وهذا عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة ،  
وهو يقابل في قصته مومي إيقاعه في التابوت ثم إلقاء التابوت في اليم ، فإنه عمل  
ظاهره هلاك وباطنه نجاة ورحمة كما قدمنا .

(١١) « وَإِنَّا فَعَلْتُ بِهِ أَمْهَذَ ذَلِكَ خَوْفًا مِنْ يَدِ النَّاصِبِ فَرَعُوْنَ أَنْ يَذْبَحَهُ صَبَرًا »  
قرأتها صبراً بالصاد المهملة والباء ، من قوله قُتِلَ صَبَرًا ، أى جُسِسَ ورُؤى  
وعذاب حتى مات . وهذا يتفق مع روح النص وسائر القصة ، وبه أخذ عبد الرحمن  
چاى الذى يعتبر قراءة صبراً تحريفاً . أما الفاشانى والقيصرى فيقرأها ضيراً من  
ضاره الأمر يضيره ويضوره ضوراً وضيراً أى ضره : أى خوفاً أن يذبحه . فرعون  
ذبحاً مشتملاً على الضرر وهذا كلام لا معنى له .

(١٢) « إِنَّ الْحَرْكَةَ أَبْدَأَ إِنْعَاهِي حَبَيْةً ، وَيَحْجَبُ النَّاظِرَ فِيهَا بِأَسْبَابٍ أُخْرَى » .

انتقل من الكلام في فراد موسى بعد قتله للنلام ووصفه ذلك الفرار بأنه حركة دفعه إليها حبه التجاة من القتل ، إلى الكلام عن الحركة عموماً . ورأيه أن الحركة في جميع مظاهرها مبئتها الحب ، وإن خفي هذا المعنى عن الباحثين في ماهيتها لاشتمالهم بالنظر في أسباب أخرى غير الحب يتوهمون أنها أصل الحركة . الحركة في نظره رمز للحياة والوجود ، والسكنون رمز للموت والعدم . وكل حركة ، وكل مظاهر من مظاهر الوجود ، يبعث عليه الحب السارى في جميع الأشياء ، الظاهر في جميع الصور . بل الحب هو سر الخلق وعلته . وأعني بالخلق هنا ما يعنی ابن عربي نفسه من أنه ظهور الحق في صور أعيان المكنات وتجليه فيها . قال تعالى في حديث قدسي يرويه الصوفية « كنْتَ كَنْزًا مُخْفِيًّا فَأَحْبَبْتَ أَنْ أَعْرِفَ خَلْقَكَ فِي عَرْفَوْنِ » . فحب ظهور الحق في صور الوجود ، وحبه في أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا المكنات ، كما يشاهد الإنسان صورته في المرأة فيدرك منها معنى غير الذي يدركه من غير وجود هذه الصورة : ذلك الحب هو علة خلق العالم وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه الوجود ، فإنه يتحلل كل ذرة من ذرات العالم ، ويدفع بكل شيء إلى الظهور بالصورة التي هو عليها .

ذلك الحب الذي هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود ، هو بعينه في نظر الصوفية السبيل الوحيد لمعرفة الله والتحقق بالوحدة الذاتية معه . وهو في نظر ابن عربي أصل جميع الاعتقادات والبيانات كما أسلفنا . (راجع التعليقين الخامس والسادس من الفصل السابق) . وقد كان الحب عند الصوفية داعماً روح الحياة الدينية ومصدر جذبهم إلى الحق وشهودهم إياه ، وأساس نظرتهم في الأخلاق والمعرفة .

(١٣) « وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو له ... إلى قوله السكال فافهم » .

للحقيقة نوعان من العلم : علم بذاته من حيث هو في ذاته ، وهذا العلم قديم قدم

الذات . وهو المحق دون غيره من حيث هو جوهر أذلي مجرد عن جميع الإضافات والنسب إلى الوجود الظاهري . وهذا معنى قوله تعالى « إِنَّهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ » . وعلم بذاته ولكن في صور أعيان المكنات، وهو العلم الحادث المشار إليه في قوله تعالى « حَتَّىٰ نَعْلَمُ » . ويستوى فيه أن نقول إنه علم الحق بذاته في صور أعيان المكنات، أو علم أعيان المكنات به من حيث هو ظاهر فيها . ولا يتم كمال العلم إلا بالاتنين معاً، كالم يتم كمال الوجود بالوجود الأذلي وحده ، ولا بالوجود الحادث الذي هو وجود العالم وحده ، وإنما تم بالاتنين جيئماً. فهنا موازاة تامة بين الوجود الأذلي والعلم الأذلي والوجود الحادث والعلم الحادث : وهو في كل من الحالتين وجهان لحقيقة واحدة . وليس حدوث العالم وجودته من بعد عدم ولا خلقه في زمان معين، وإنما حدوثه - كما يقول ابن عربي - هو ظهور بعضه وبعض ظهور الحق لنفسه في صور العالم .

(١٤) « فَكَانَ الْخُوفُ مَشْهُودًا لَهُ بِمَا وَقَعَ مِنْ قَتْلِهِ الْقَبْطِيِّ ، وَتَضَمَّنَ الْخُوفُ

حُبَ النَّجَاهَةِ مِنَ الْقَتْلِ » .

أى فـكان خوف موسى مشهوداً له ، بمعنى أنه أدركه إدراكاً مباشراً لأنه قتل القبطي . ولكن هذا الخوف لم يكن الباعث له على الفرار إلا في الصورة أما في الحقيقة فإن الباعث كان حب موسي النجاة من القتل . كذلك الحال في كل ما يصدر عن الإنسان من الأفعال وكل ما يظهر في الوجود من ظواهر لها سبب قريب مدرك مباشرة بالحس أو بالعقل ، وسبب بعيد غير مدرك بالحس ولا بالعقل إدراكاً مباشراً . والسبب بعيد في حدوث أي شيء هو الحب كما أسلفنا . وقد كان السبب الحقيق في فرار موسى . ولكنه لم يدركه ، لأن موسى وغيره من الناس إنما يعنون بالأسباب القريبة لقربها ووضوحها واتصالها المباشر بما يعود عليهم من نفع أو يلحقهم من ضرر . ثم إنه لـما فرق بين السبب القريب والسبب بعيد كما ذكرنا مـثـلـاً للنـسـبةـ بينـهماـ بالنسبةـ بينـ الجسمـ والـروحـ . فالـجـسـمـ هـوـ الجـزـءـ الـظـاهـرـ الـمحـسـوسـ الـذـيـ تـنـسـبـ إـلـيـهـ

أفعال الإنسان في الصورة ، والروح هو الجزء الباطن غير المحسوس المدير للجسم الفاعل على الحقيقة لـ كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال .

(١٥) « ولو كان موسى عالاً بذلك لما قال له الخضر « مالم تخط به خبراً » .  
أى أنى على علم لم يحصل لك عن ذوق ، كـما أنت على علم لا أعلم أنا » .

يظهر من جميع ما أورده ابن عربي من قصة موسى مع الخضر ، والطريقة الخاصة التي خرج بها الآيات الواردة عنـهما في سورة الكهف ، أنه يستعمل الآسين رمزاً لصاحبـي نوعين من العلم : العلم الظاهر الذى يأتـى به الأنبياء إلى أنفسـهم وهو علم الشرائع . والعلم الباطن الذى يـعلـمـ الأولـيـاءـ وـهـوـ عـلمـ الـحـقـيقـةـ . يقول القاشانـيـ ( شـرـحـ الفـصـوصـ صـ ٤١٢ـ ) : « أعلم أنـ الخـضرـ عـلـيـهـ السـلـامـ صـورـةـ اسـمـ اللهـ الـبـاطـنـ ، وـمـقـامـ مقـامـ الـرـوـحـ ، وـلـهـ الـوـلـاـيـةـ وـالـفـيـبـ وـأـمـرـادـ الـقـدـرـ ، وـعـلـومـ الـهـوـيـةـ وـالـأـتـيـةـ وـالـعـلـومـ الـلـدـنـيـةـ ... وأـمـاـ مـوـسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـهـوـ صـورـةـ اسـمـ اللهـ الـظـاهـرـ ، وـلـهـ عـلـومـ الرـسـالـةـ وـالـنـبـوـةـ وـالـشـرـيـعـ ». فالحوار الدائـرـ بين موسـىـ وـالـخـضرـ ليس قـصـراـ علىـ مـوـسـىـ وـالـخـضرـ ، ولـكـنهـ موازـنةـ بينـ مـطـلـقـ رـسـولـ وـمـطـلـقـ وـلـيـ . وقدـ اـعـتـبـرـ الصـوـفـيـةـ دـائـماـ ، كـماـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ عـبـارـةـ القـاشـانـيـ ، تلكـ الشـخـصـيـةـ الأـسـطـوـرـيـةـ الـفـرـيـقـيـةـ الـتـيـ يـسـمـونـهاـ «ـ الخـضرـ »ـ منـ أـقـطـابـهـ ، وـنـظـرـواـ إـلـيـهـ نـظـرـةـ خـاصـةـ مـنـ نـاحـيـةـ عـلـمـهـ الـلـدـنـ الـبـاطـنـ ، لـأـنـهـ اـعـتـبـرـهـ الـمـقصـودـ «ـ بـالـعـبـدـ الصـالـحـ »ـ إـلـىـهـ قـالـ اللهـ فـيـهـ «ـ وـعـلـمـنـاـ مـنـ لـدـنـاـ عـلـمـاـ »ـ . وقدـ سـبـقـ أـنـ ذـكـرـناـ أـنـ ابنـ عـربـ يـعـدـ كـلـ نـبـيـ وـكـلـ رـسـولـ وـلـيـاـ ، لـأـنـ الـوـلـاـيـةـ عـنـصـرـ مشـتـرـكـ بـيـنـ الـثـلـاثـةـ جـيـعاـ : أـىـ أـنـ كـلـ نـبـيـ وـكـلـ رـسـولـ لـهـ مـرـتـبـةـ الـوـلـاـيـةـ أـوـلـاـ ، ثـمـ يـضـافـ إـلـيـهـ مـرـتـبـةـ الـنـبـوـةـ إـذـاـ كـانـ نـبـيـاـ وـمـرـتـبـةـ الرـسـالـةـ إـذـاـ كـانـ رـسـوـلاـ . وـلـكـنـ الفـرقـ بـيـنـ الـوـلـيـ وـالـرـسـوـلـ أـوـ الـنـبـيـ أـنـ الـوـلـيـ يـعـلـمـ الـعـلـمـ الـبـاطـنـ وـيـدرـكـ أـنـهـ يـعـلـمـهـ ، فـيـ حـيـنـ أـنـ الـنـبـيـ وـالـرـسـوـلـ يـعـلـمـهـ وـلـكـنـهـمـاـ لـاـ يـدـرـكـانـ أـنـهـمـاـ يـعـلـمـهـ . وـهـنـاكـ فـرـقـ آـخـرـ ، وـهـوـ أـنـ الرـسـوـلـ يـعـلـمـ الـظـاهـرـ

الخاص بشرعه الذي أُرسَلَ به ، وهذا لا يعلمه الولي . ومن هنا كان من واجب الولي أن يتبع رسول وقته فيما يأتي به شرعيه من الأحكام ، وإن كان يفهمها على التحريف الذي يتقتضيه عالمه الباطن . أما أن الرسول يعلم العلم الباطن ، فدليله أنه مقصوم من الخطأ ، لأن الله يوجه أفعاله حيث يشاء لحكمة عنده مما كان مظاهر هذه الأفعال . ولهذا نبه الخضر موسى إلى باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التي يدل ظاهرها على الملائكة دون باطنها . ثم سرح له الحكمة في كل منها ليظهر له مقامه في الولاية ، وليبين له الفرق بين العلم الذوق الباطن ، وعلم الظاهر .

والسر في أن الرسول يعمد داعيًّا إلى لسان الظاهر ولا يدرك غيره ، أنه مكلَّف بتبيين رسالته إلى قوم فيهم الخاصة وال العامة . وكلها يفهم لسان الظاهر ، وإن انفرد الخاصة بأنهم يفهمون ما يفهمه العامة وزيادة . فخوْفاً من أن تتبليغ أفكار العامة وتزل أقدامهم إذا هم عدلوا عن الظاهر وخاضوا في أسرار باطن الشرع ، خوطبوا بهذه الطريقة الخاصة ولم يكُنْفُوا فوق ما يطيقون . أما الخاصة من أهل الأذواق فينوصون ، كما يقول ، على درر الحكم ويعرفون مراد الله الحقيقي من الأحكام .

هذه لاشك نسمة إيماعيلية دخلت التصوف منذ بدأ الصوفية يبحثون في الشريعة والحقيقة والطريقة ، وهو موضوع يعتقد له القشيري فصلاً خاصاً في رسالته<sup>(١)</sup> . وعن هذا الطريق وصل الصوفية إلى نتائج كان لها أكبر الأثر في تشكيل مذهبهم وصبغه بصبغة روحية خاصة ميزتهم في ميدان المقاديد عن فرق المتكلمين ، وفي ميدان العاملات عن الفقهاء .

(١٦) « فوهب لي حكماً » يريد الخلافة ، و « جعلني من الرسلين » يريد الرسالة .

يستعمل ابن عربي عادة كلمة « الخليفة » الدلالة على الإنسان الكامل الذي يظهر

فِي أَعْلَى درجاتِهِ فِي صُورِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَيَا . وَكُلُّ مَنْ هُوَ لَاءُ خَلِيفَةِ اللَّهِ يَعْنِي أَنَّهُ الصُّورَةُ الْجَامِعَةُ الْمُثَلَّةُ لِكَمَالِ الإِلَهِيِّ فِي عَالَمِ الظَّاهِرِ . وَلَكِنَّهُ يَفْرَقُ بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ أَنْوَاعِ الْخِلَافَةِ وَمَا يَصْحُبُهَا مِنْ وَظَائِفَ أُخْرَى أَوْ صَفَاتٍ تَكُونُ لِلْإِنْسَانِ الْكَامِلِ . فَنِ الْخِلَافَةُ الْخِلَافَةُ الْعَامَّةُ ، وَهِيَ الْقَدْرُ الْمُشَرَّكُ بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَيَا . وَكَانُهُ يَرِيدُ بِذَلِكَ الْوَلَايَةَ بِالْمَعْنَى الَّذِي شَرَحَنَا فِي التَّعْلِيقِ السَّابِقِ : فَإِنْ هُوَ لَاءٌ جَمِيعًا يَتَفَقَّنُ فِي أَنْهُمْ يَعْلَمُونَ عِلْمَ الْبَاطِنِ ، سَوَاءً أَدْرَكُوا هَذِهِ الْحَقِيقَةَ أَمْ لَمْ يَدْرِكُوهَا ، وَيَأْخُذُونَهُ عَنِ الْخَلِيفَةِ الْحَقِيقِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ عِلْمِ الْبَاطِنِ وَمَنْبِعِهِ، وَهُوَ الرُّوحُ الْمَحْمَدِيُّ أَوْ الْحَقِيقِيُّ الْمَحْمَدِيَّ الظَّاهِرُ عَلَى الدَّوَامِ فِي صُورِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرَّسُولِ وَالْأُولَيَا . أَمَّا نَحْنُ خَلِيفَةُ اللَّهِ، فَعِنَّا هُنَّ أَكْمَلُ مَجَالِيِّ الْحَقِيقَ بَيْنَ الْخَلْقِ . وَمِنَ الْخِلَافَةِ خِلَافَةُ التَّشْرِيعِ، وَهِيَ خِلَافَةُ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ أَرْسَلَهُمُ اللَّهُ إِلَى النَّاسِ . وَهُوَ لَاءٌ يَجْمِعُونَ بَيْنَ الْعِلْمِ الْبَاطِنِ الَّذِي هُوَ لَهُمْ مِنْ حِيثِ كُوْنُهُمْ خَلِيفَةُ وَأُولَيَا ، وَبَيْنَ الْعِلْمِ الظَّاهِرِ الَّذِي هُوَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ . وَلَذِكَ يَسْمِيهِمُ الْخَلِيفَةُ الرَّسُولُ . وَمِنْ هَذَا الصَّنْفِ الْآخِرِ مِنْ أَعْطَاهُمُ اللَّهُ صَفَةَ الْحَكْمِ وَالْمُلْكِ وَالْدِفَاعِ عَنِ رَسَالَتِهِمْ بِالسَّيْفِ . وَمِنْ هُوَ لَاءُ مُوسَى فِي نَظَرِ الْمَؤْفَفِ ، وَإِنْ كَانَ نَبِيًّا مِثْلَ دَاؤِدَ أوْ مُحَمَّدًا أَحَقُّ بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ مِنْ مُوسَى .

أَمَا قَوْلُهُ فِي النَّصِّ « فَالْخَلِيفَةُ صَاحِبُ السَّيْفِ وَالْمَعْزُلُ وَالْوَلَايَةُ » فَإِنَّهُ لَا يَعْلِمُ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ نَظَرِيَّتَهُ الْعَامَّةُ فِي الْخِلَافَةِ ، كَمَا شَرَحَهَا فِي الْفَصِّ الْأُولَى عَلَى الْأَقْلَى . فَإِنَّهُ هَنَالِكَ يَعْدُ الْإِنْسَانَ مِنْ حِيثِ هُوَ إِنْسَانٌ، وَالْإِنْسَانُ الْكَامِلُ بِوَجْهِ خَاصٍ (مِثَلًاً فِي صُورَةِ آدَمَ) خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ . وَيَسْتَعْمِلُ فِي مَوَاضِعِ أُخْرَى (الْفَصِّ السَّابِعُ شَرِّعَ مِثَلًاً) كَلْمَةُ الْخِلَافَةِ مِرَادَةً لِكَلْمَةِ الْوَلَايَةِ بِعِنْدِهَا الْوَاسِعُ الَّذِي شَرَحَنَا .

(١٧) « وَأَمَا حِكْمَةُ سُؤَالِ فَرْعَوْنَ عَنِ الْمَاهِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ فَلَمْ يَكُنْ عَنْ جَهْلٍ وَإِنَّمَا كَانَ عَنْ اخْتِبَارٍ » .

سَأَلَ فَرْعَوْنَ مُوسَى فِي مَعْرِضِ الْمَاجَةِ وَالْجَدْلِ فَقَالَ « وَمَارِبُ الْعَالَمِينَ » (الشِّعْرَاءُ

آية ٢٣ ) . والسؤال « بما » سؤال عن الماهية ، فكانه بذلك أراد أن يظهر موسى أمام قومه بمظاهر المجز : لأن السؤال عن الماهية الإلهية لا جواب له كما سيتضح فيما بعد . ولم تخف على فرعون الحقيقة : أى أنه لم يكن يجهل أن الله لا يسأل عن ماهيته لأنها لا يمكن وضع تعريف لها . ولكنه أراد إخراج موسى واختباره لعرفة صدق دعوته . لذلك سأله سؤالاً هنا السؤال ، وهو سؤال إيهام ، ليظهر للحاضرين من قومه ما انطوت عليه نفسه من إراده مثل هذا السؤال ، أعني إظهار عجز موسى . والسؤال الذي سأله فرعون محتمل إجابتين : الأولى أن يقول موسى إن الماهية الإلهية لا تُعرف ؛ والثانية أن يقول كما قال « رب السموات والأرض وما بينهما إن كنت موقن ». وفي كلتا الحالتين يستطيع فرعون أن يظهر لقومه أن موسى لم يحب ، فيكون في ذلك انتصاره عليه . هذه هي خلاصة المسألة كما ي sistطها المؤلف . ومراده منها أن يظهر أن الحقيقة الإلهية بسيطة لا تقبل التعريف ، وأن كل ما يقبل التعريف مركب من الجنس والفصل ، كما نقول في « الإنسان » إنه « الحيوان الناطق »، فتدخله في جنسه القريب - الحيوان - ونعيذه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه في ذلك الجنس بأن نصيف إلى الجنس الفصل النوعي الذي هو « الناطق ». والحقيقة الإلهية لا ينبع لها ، إذ لا يشترك معها غيرها في حقيقتها ، وإن ذ فلا تعريف لها . فلم يبق إلا أن يعرف الحق بمثل ما عرّفه به موسى : أى بإظهار لوازمه البينة وهي العالم . ولذلك قال : « رب السموات والأرض وما بينهما » ، أى الظاهر أثره في السموات - وهي كل ما عالا - والأرض ، وهي كل ما سفل ، وما بينهما: أى ما كان وسطاً بين الملو والسفل وهو عالم الثالث . وبذلك حصر جميع الموجودات الروحية والمادية . وقال فيما بعد « رب الشرق والغرب وما بينهما » للدلالة على ماظهر وما بطن من أنواع الوجود . فلم تكن إجابة موسى إجابة عن ماهية الذات الإلهية ، بل عن هذه الذات من حيث ماظهرت به ، أو ظهرت فيه ، من صور العالم . ولم يأت موسى ببيان لحقيقة الحق على نحو

ما يتوقع أهل النظر والمنطق ، وإنما أبان هذه الحقيقة على نحو ما يفهمه أهل الحق .  
والسؤال عن الماهية سؤال عن الحقيقة ، وليس من اللازم أن من لا تخضع ماهيته  
لتعریف أهل النظر يكون لا حقيقة له .

(١٨) « فقال رب الشرق والمغرب ، فجاء بما يظهر ويستر ، وهو الظاهر  
والباطن . وما بينهما : وهو قوله « بكل شيء عالم » . « إن كنتم تعقلون » .  
مزج آيتين مختلفتين وفسر إحداها بالأخرى تفسيرًا لا يبرره إلا حرصه على  
استخراج فكرة وحدة الوجود من القرآن مما يكن المثلث . والآية الأولى هي  
الواردة في رد موسى على سؤال فرعون عن الماهية الإلهية ونصها « رب الشرق  
والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون » . والثانية هي قوله تعالى « وهو الظاهر والباطن  
وهو بكل شيء عالم » . والراد بالشرق في نظر ابن عربي كل ما ظهر من الوجود ،  
والمغرب كل ما خفى ، وبما بينهما ، ما هو بين الخفاء والظهور . فكما قال في الآية  
السابقة إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » بمعنى أنه الظاهر في صور  
جيئن مراتب الوجود عاليها وساقلها ، قال هنا إنه « رب الشرق والمغرب وما بينهما » :  
أي الظاهر في صور الوجود ظاهرها وخفيها . وقد قال في الأولى « إن كنتم موقنين »  
أي أصحاب علم يقيني ، وهو الذي يسميه علم الكشف والوجود . وقال في الثانية  
« إن كنتم تعقلون » أي أصحاب عقل وقييد ( لأنه يفهم العقل من عقل بمعنى قيد ).  
فكان الآية الأولى تعطى إطلاق الحق ، وهو ما يقول به أهل الكشف . والثانية  
تعطى تقييده ، وهو ما يقول به أهل العقل . ولكنني لا أرى فرقاً بين الآيتين من  
حيث دلائلهما على الإطلاق والتقييد ، فكلتاها تصلح لما تصلح له الأخرى . أما الفرق  
الحقيقي فين أن يقال إن ذات الحق مترفة عن كل تعریف وكل تحديد ، وفي هذا  
معنى الإطلاق ، وأن يقال إنه رب السموات والأرض ، أو رب الشرق والمغرب  
يعنى أنه الظاهر في السموات والأرض وفي الشرق والمغرب ، وفي هذا معنى التحديد .

أما قوله « وهو قوله بكل شيء علیم » فعنده أن قوله « رب الشرق والغرب وما بينهما » يشبه قوله « وهو بكل شيء علیم » : لأن علمه محيط بكل شيء، والشيء يشمل الظاهر والباطن من الموجودات ، وهو ما أشار إليه بالشرق والغرب .

أما « أهل الكشف والوجود » فهم المارفون أهل الذوق . وقد معناهم أهل وجود إما بمعنى أنهم يعرفون الوجود الظاهر الذي هو العالم الخارجي إلى جانب ما يكشف لهم من أسرار النسب . فهم أهل كشف وجود أى أهل معرفة ذوقية بحقائق الأشياء ، وأهل علم بالعالم الظاهر . وإما أن يكون معنى الوجود « وجود الحق » أى معرفته . فهم أهل كشف وجود أى فيهم القوة على كشف الحقائق ومعرفة الله . وللصوفية « حال » يسمونها « الوجود » ، وهي حال تعقب حال الوجود . ففي الوجود يكون الصوف فانياً عن نفسه ، وفي « الوجود » يكون في حالةبقاء مع ربه ، أى حالة شعور بالحق لا يفرق فيه بين ذاته المدركة والموضع المدرك . وفي هذه الحال يقول الصوف إنه وَجَدَ الحَقَّ<sup>(١)</sup> ، وهي الحال التي يسمونها حال الصحو بعد الموت ، وفيها يقول ابن الفارض :

فِي الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَوْتِ لَمْ أُكَغِيرْهَا  
وَذَاتِي بِذَاتِي إِذْ تَحْلِتْ تَجْلِتْ

(١٩) « فلما جعل موسى المسؤول عنه عَيْنَ الْعَالَمِ . . . إلى قوله بما يقبله الموقن  
والماقل خاصة » .

لعل هذا الجزء من الفصل أصعب ما فيه ، لا من حيث موضوعه ، فإنه لم يخرج عن دائرة وحدة الوجود التي يشرحها على لسان موسى تارة ولسان فرعون تارة أخرى ، بل من حيث الطريقة الملتوية التي يلجأ إليها في تفسير الآيات القرآنية والتعليق عليها ليخرج من كل ذلك بفكرته كاملة غير منقوصة في وحدة الوجود ، مع المحافظة في الشكل على مسرح القصة القرآنية وما دار فيها من حديث بين موسى وفرعون .

(١) راجع الرسالة القشيرية في معنى الوجود ص. ٣٤

فسّر قول موسى لفرعون إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » تفسيراً يتفق مع فكرته في وحدة الوجود كأسلافنا ، لأنه أولاًًا يعني أن الله هو الظاهر في صورة ما في السموات والأرض وما بينهما : أي بصورة العالم . ومهد بذلك لتقسيير دعوى فرعون الألوهية ، ولكل ماجرى بينهما بعد ذلك من حديث . قال فرعون لموسى « لئن أخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين » ، فيسلم ابن عربي بادعاء فرعون الألوهية . وكيف لا يكون فرعون إلهاً وهو جزء من العالم الذي قال إنه صورة الله ؟ إن فرعون وغيره من المحدثات صور الحق في الوجود الظاهري . وأصورة فرعون مرتبة أعلى من مرتبة صورة موسى في ذلك المقام الخاص الذي كانا يتحددان فيه ، لأنه أعطى الحكم والملك والتصرف فيما دونه من الناس الذين قلت مراتبهم عن مرتبته . فالمدين واحدة في الجميع ولكنها متکثرة بالمراتب . ومرتبة فرعون أعلى من غيرها ، ولذلك قال « أنا ربكم الأعلى » .

قال فرعون لموسى « لئن أخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين » . وظاهر هذه الآية يعطي معنى الوعيد ، ولكن ابن عربي يقلب معنى الآية رأساً على عقب فيقول إن « السين » في مسجونيـن من حروف الرواـئـد ، ومعنى « لأجعلنك من المسجونيـن » لأـسـترـنـكـ: لأن لسان الباطن في نظره يقتضي أن يُفـرـأـ القرآنـ هـكـذـاـ . وبعد حذف السين لا يبق إلا مادة الجيم والنون التي معناها السـتـرـ والإـخـفـاءـ . وبهـذاـ اـقـلـبـ وـعـيـدـ فـرـعـوـنـ لـمـوـسـىـ وـعـدـاـ ، وـتـهـدـيـهـ لـهـ بـالـسـجـنـ حـمـاـةـ وـوـقـاـةـ ، جـزـاءـاـ لـمـوـسـىـ عـلـىـ ماـ مـهـدـ بـهـ لـفـرـعـوـنـ مـنـ اـدـعـاءـ الـأـلـوـهـيـةـ .

ويجدر بي أن أقتبس هنا كلام القاشاني في شرح هذه الفقرة لأهميته . قال : « المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالياً من غلة الموحدة ، عالياً من المسرفين في دعوهـ ، من جملة مـنـ قـالـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـنـهـ « شـرـ النـاسـ مـنـ قـامـتـ الـقـيـامـةـ عـلـيـهـ وـهـوـ حـيـ » : أي وقف على سر التوحيد والقيمة الكبرى قبل فناء إبنته وموته .

الحقيقة في الله . وهو يدعى الإلهية بتعينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمي لا الشهودي الذوق . وهو يعلم إنسان الإشارة . فلما علم أن موسى موحد ناطق بالحق افترض فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود ... فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس [ مجلس فرعون وموسى ] على الرتبة الموسوية . فأيّدَه جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال « ( شرح الفاشنی على الفصوص ص ٤١٧ ) . »

قال الله تعالى في حق قوم فرعون « فاستخف فرعون قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوماً فاسقين » ( الزخرف آية ٥٤ ) . يقول ابن عربي « فاسقين » أي خارجين عما تتطيّه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل . ومعنى هذا أن فسق قوم فرعون إنما كان في خروجهم عما يحكم به العقل الصحيح . والعقل الصحيح ينكر مقالة فرعون في ادعائه الألوهية ، إذ العقل يتبع لسان الظاهر ولا يعرف غيره . ودعوى فرعون الألوهية غير مقبولة في نظر العقل وإن كانت مقبولة في نظر الكشف والذوق الصوفي ، فإن للعقل حدأ يقف عنده يتجاوزه أصحاب الكشف واليقين . وهذا التجاوز هو الخروج الذي فسر به الفسوق . فمن قوم فرعون من كان من المؤمنين أهل الكشف والذوق - وهم الفاسقون بالمعنى الذي شرحناه - ومنهم المافقون أهل العقل والنظر : ولهذا جاء موسى في جوابه عن سؤال فرعون بما يقبله الموقف والواقع .

( ٢٠ ) « فألق عصاه وهي صورة ما عصى به فرعون موسى ... إلى قوله فظاهر الحكم هنا عيناً متميزة في جوهر واحد » .

ليست عصا موسى إلا صورة ورمزًا لمصيانت فرعون وامتناعه عن أن يحبب دعوة موسى . أما انقلابها « حية » فهو أيضاً رمز لانقلاب عصيانت فرعون طاعة . فكأن نفس فرعون العاصية الأمارة بالسوء قد انقلبت إلى نفس طيبة مطمئنة ، لأنها

انقلب حية ، والحياة من الحياة ، والحياة هنا حياة العلم والمعرفان . وكما أن الله تعالى يقول : « يبدل الله سينائهم حسنت » ، أي يورد الحكم بالحسن والسوء على الفعل الواحد – لأن الفعل في ذاته لا يوصف بالحسن ولا بالقبح – وإنما يختلف أحكامنا عليه – كذلك قلب معصية فرعون طاعة . أي أورد اسم المعصية على فرعون من وجده ، وأسم الطاعة عليه من وجه آخر . وهو هو لم يتغير . وكذلك قلب عصا موسى حية في الإنسان الرمزي ، أي سمها عصا في صورة ، وحيّة في صورة أخرى . وجوهرها واحد لم يتغير إلا في الحكم .

وخلاصة القول أن فرعون لم يعص موسى إلا في الصورة ، بل لم يكن عصيانه إلا عين الطاعة : لأن المصيان والطاعة مظاهران لحقيقة واحدة ، كما أن عصا موسى وحيته لم يكونا إلا مظاهرتين وصورتين لجوهر واحد . فلم يختلف عصيان فرعون عن الطاعة الحقيقية إلا بعذر ما اختلفت عصا موسى عن الحياة التي تحولت تلك العصا إليها . والحقيقة أنه ليس هناك تحول ولا انقلاب وإنما هو تغير في الصور .

والظاهر أن القاشاني (ص ٤١٩) يفهم كلمة « الحكم » في النص بمعنى الأمر والنهي . فكان أنه يريد أن يقول إن الله أمر عصا موسى أن تكون عصاً فكانت ، ثم أمرها أن تنقلب حية فانقلب حية ، وهي جوهر واحد في كلتا الحالتين لم يتغير . أما الذي شاهده قوم فرعون في الخارج فهو حكم الله . وبهذا فهم قول المؤلف « فظاهر الحكم هنا عيناً متميزة في جوهر واحد ». ولكن فهمت « الحكم » في هذه الفقرة بمعنى الوصف الذي نورده على الأشياء . فتحن الذين سمعيناً عصا موسى عصا في صورتها الأولى ، وسميناها حية في صورتها الثانية ، وهي جوهر واحد لم يتغير . وكذلك نسمى الكثرة الوجودية في الكائنات كلاماً منها باسها الخاص مع أنها في الحقيقة جوهر واحد .  
(٢١) « فإن الأسباب لا سبيل إلى تمطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها ...  
إلى قوله سوى أعيان الموجودات » .

تُكلِّمُ عن الأسباب في معرض كلامه عن أعمال فرعون من صلبِه الناس وتعطيلِه أيديهم وأرجلهم . ورأيه أنَّ الذي فعل كلَّ هذا إنما هو الحق الظاهر بصورة فرعون ، لأنَّ الحق هو الفاعل على الحقيقة في صورة كلِّ ما له فعل ، إذ هو القائل عن نفسه : « وما رأيت إِذْ دَمَيْتُ وَلَكِنَ اللَّهُ دَرِي » ( الأنفال آية ١٧ ) . وهذا يثبت في نظر أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربى ، أنَّ الحق هو الفاعل لـ كل شيء في صورة كل شيء . فإذا نسبنا الأفعال إلى الصور الوجودية التي هي أعيان المكبات سميَّناها أسباباً ، وإذا نسبناها إلى الفاعل الحقيقى الذى هو الحق لم تُكلِّم عن الأسباب . فالراد بالأسباب هنا العلل الجزئية التي تحدث أثرها بين موجود و موجود في داخل الوجود الكلى العام . أما ذلك « الكل » فلا سبب له ، أي لا علة لوجوده .

ولا سبيل لتعطيل الأسباب لأنَّها من مقتضيات العلم الإلهى القديم ، أي من مقتضيات أعيان الأشياء الثابتة في العلم الإلهى الأزلى ، لأنَّ كلَّ ما يظهر في الوجود يتعمَّن على التحوُّل الذى كان عليه في الثبوت . تلك كلامات الله التي لا تتبدل ، وكلمات الله هي أعيان الوجودات الثابتة . وهنا يصرَّح ابن عربى بقدم العالم تصريحاً لا يقل عن تصريح فلاسفة الشائين ، وإنْ كان يختلف عنهم في تفسير العلاقة بين الحق والخلق . فأعيان الوجودات في مذهبِه قدِّمة من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها . ويعتلَّ لذلك بمحاجَّة ضيف في وقت معين ، فإنما نقول « حدث عندنا اليوم ضيف » ، ولا يلزم من حدوثه أنه لم يكن له وجود من قبل . وكذلك يتعلَّل بما ذكره الله تعالى في « إِنَّا نَخْلُقُهُ مِنْ نُطْفَةٍ » إلى الناس مع أنَّ كلامه قدِّيم . قال تعالى : « مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ دِرْبِهِمْ مُّحَدِّثٌ إِلَّا اسْتَمْعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ » ( الأنبياء آية ٢ ) . وقال : « وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ الرَّحْمَنِ مُحَدِّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ » ( الشمراء آية ٤ ) . هذه كلها أمثلة يسوقها ليفسر بها ما يقصده من معنى الحدوث . فالعلم قديم لأنَّ له عيناً ثابتة في الأزل ، بل هو قديم قدم الذات الإلهية الظاهرة في صوره ؛

وحدث لتجدد هذه الصور واختلافها عليه ؛ بل هو كلَّ آن في خلق جديد..

ويجب أن نلاحظ الفرق بين ما يقوله أهل السنة والجماعة من وجود الأشياء أولاً في العلم الإلهي القديم وثبوتها في ألم الكتاب أو في اللوح المحفوظ ، وبين ما يقوله أصحاب وحدة الوجود من وجود الأشياء في أعيانها الثابتة القديمة التي هي في الحقيقة عين الذات الإلهية . وقول هؤلاء الآخرين يعتمد على نظرتهم في أن المدوم ( الذي ليس له وجود خارجي ) شيء ثابت في العدم ، وهو رأي يشاركون فيه كثير من العزلة والرافضة .

( ٢٢ ) « شُمْ لِتَعْلَمْ أَنَّهُ مَا يَقْبضُ اللَّهُ أَجْدَأْ إِلَّا وَهُوَ مُؤْمِنٌ ... ... وَأَعْنَى مِنَ الْمُحْتَسِرِينَ » .

لما فرغ من الكلام عن فرعون وأثبت بطريقته الخاصة أنه مات مؤمناً ، جره ذلك إلى الخوض في الموت على الإيمان أو الكفر إطلاقاً . وقد فرق بين نوعين من الناس : من يموتون ميتة احتضار ، ومن يموتون ميتة بقاء أو غفلة . والأولون يموتون على الإيمان ، ومنهم فرعون - لأن المحتضر يكشف له عن حقيقة الأمر ويعلم ما أعد له من مكان في الجنة أو في النار ، ويعلم جميع أحوال الآخرة ( بالمعنى الملاصق الذي يعطيه ابن عربي للجنة والنار والدار الآخرة ) . ولا بد من إيمانه لأنه لا يمكن أن يبق على الكفر والضلال بعد أن انكشف عنه الغطاء واحتدم البصر . قال تعالى : « فَكَشَفْنَا عَنْكَ غُطَاءَكَ فَبَصَرْكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ » ( سورة ق آية ٢٢ ) . فلا يقبض المحتضر إلا على ما كان عليه من الإيمان كما يقول الحديث « ويحشر على ماعليه مات ». يقول المؤلف « كان » كلمة وجودية تدل على ثبوت الخبر للاسم وجوده لافي زمان خاص ، ولا تدل على الزمان إلا بمران الأحوال . فإذا قال الشيخ كنت صبياً ، أو قال الفقير كنت غنيماً ، دلت على الزمان الماضي . أما إذا قال الله تعالى : « وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا » ، فمنهاد حصول نسبة القرآن والترجمة إلى الله . قوله يقبس على ما كان

عليه معناه ويقبض على ما هو عليه : أى على الحال الذى هو عليها قبل موته مباشرة . وبذلك يفرق بين الكافر المختضر والكافر المقتول غفلة أو البت خفاة ، ويمد فرعون من النوع الأول .

(٢٢) « وأما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلا نهاراً كانت بغية موسى ». طلب موسى النار فظهر له الحق فى صورتها التى أشار إليها فى قوله لأهله : « امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آذنكم منها بقىس أو أجد على النار هدى » (طه آية ١٠) . وقد تجلى له الحق فى صورة النار لأنها عين مطلوبه أولاً ، ولأن النار دمز القهر والمحبة ثانياً . أما أنها دمز القهر فالنها تقنى كل ما اتصل بها وتحوله إلى طبيعتها . وكذلك الحق يفني فيه كل ما اتصل به ، أى كل من تحقق من وحدته الذاتية به . أما أنها رمز المحبة فلا نهاراً مصدر النور المحبوب لذاته .

ولتكن شهود موسى للحق فى صورة النار لم يكن شهوداً كاملاً ، لأن الحق كله فى ذلك المقام بقوله : « إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدسى طوى » (طه آية ١٢) ، ومقام الملكة يقتضى الاثنتين ، أما مقام الشهود الحقيقى فيقتضى فناء المشاهد فى الشاهد ، وهو المشار إليه بقوله تعالى : « قال رب أرنى أنظر إليك ، قال لن تراني . . . فلما تجلى ربه للجبل جمله دكا وخر موسى صهقاً » . (الأعراف آية ١٤٢) .

وليس موسى وحده هو الذى تجلى له الحق فى صورة مطلوبة ، فإن الحق يتجلى لكل منا فى صورة ما يحب ، وصورة الحب هي صورة الاعتقاد كما ذكرنا (التعليقات ٥ ، ٦ و ٧ على الفصل المأروني ، والتعليق ١٢ على الفصل الموسوى) . فهو يتجلى فى صور الاعتقاد ويمتد فيها ، أو يحب فيها ، لأن الحب هو أساس المبادرة والمطلوب لذاته عند الجميع .

## الفصل السادس والعشرون

(١) خالد بن سنان .

هو خالد بن سنان بن غيث العبسي من أهل زمِن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ، أو من عاش قبل زمن عيسى على بعض الأقوال . والمعروف عنه أنه كان يقول بالتوحيد قبل البعثة الحمدية ، ناهجًا منهاج الله الحنفية . وقد عده كثير من المسلمين ، ومنهم ابن عربي ، من الأنبياء ، استناداً فيما يظهر على ما يروى من أن ابنته أو إحدى بنات ذريته جاءت إلى الرسول فقال لها : «مرحباً يا بنت نبي أصناعه قومه». ويقال إنها لما أتت إلى النبي سمعته يقرأ : «قل هو الله أحد» فقالت قد كان أبي يتقرأ هذا .

ويظهر أن سبب شهرة خالد بين العرب ما حكوا من أن ناراً عظيمة ظهرت في بلاد عبس في الجاهلية تعرف ب النار الحرثين وهي التي قال فيها الشاعر :

ونار الحرثين لها زفير يصم لهوله الرجل السميع

وكان تظاهر ساطعة بالليل ، فإذا كان النهار ارتفع منها دخان عظيم ، وربما بدر منها عنق فأحرق من مر بها . ففزع المسيحيون إلى خالد بن سنان ، وكانوا يقصدونه في اللمات فأنخدعا . قلوا إنه أخذ من كل بطن من بنى عبس رجال ، وخرج بهم نحو النار ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها ، وقد خرج منها عنق كأنه عنق بغير ، فجعل يضرب المثل بدرته ويقول بدا حتى رجع ، وجعل يتبعه والقوم يتبعونه كأنه ثعبان ينحدك في حجارة الحوة ، حتى انتهى إلى غار فناساب فيه فدخل خالد خلفه فقال ابن عم له عروة بن شيبة : «لا أرى خالداً يندرج إليكم» . ولكنه خرج

سالاً ويداه على رأسه من الألم الذي أصابه من صياغ القوم به . فقال لهم « ضيغموني وأضضم قولي وعهدي » لأنك كان عاهدهم ألا يصيغوا به وهو في المغاربة . ثم أخبرهم بعوته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما ، فإذا أتي قطبيع من الغنم يقدمه حمار أبتر وحاذى قبره ووقف ، ينشوا عليه قبره ، فإنه يقوم ويخبرهم بحلية الأمر بعد الموت عن شهود ورؤيه ، فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل . فلما مات وحدث ما أخبرهم به من قدوم قطبيع الغنم ، هم مؤمنون قوله وأولاده أن ينشوا عليه ، فأبى أكابرهم وقالوا يكون ذلك عاراً علينا عند العرب ، فيقال فيما أولاهم النبوش ، فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك ، فضيغوا وصيته وأضعوه <sup>(١)</sup> .

هذا ما نعرفه من قصة خالد بن سنان نبي العرب قبل الإسلام ، وقد ذكره ابن عربي في هذا الفصل مثلاً لنبأ البرزخية ، وهي الإخبار بأحوال الآخرة في البرزخ . وقد كان هذا قصد خالد عند ما سأله أهلها أن ينشوا عليه قبره ليخرج إليهم ، فيخبرهم أن أمر الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم ، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جهيناً . ولكنه ضيقه قوله لأنهم لم ينشوا قبره كما طلب ولم يبلغوه مراده . وليس في الفصل غير هذا يستحق التعليق .

---

(١) راجع شرح القاشاني على الفصول من ٤٢٦ . قارن بلوغ الأربع للألوسي ج ١ من ١٧٦ وج ٢ من ١٦٤ وما يليها

## الفصل السابع والعشرون

(١) «الكلمة الحمدية» .

شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد عليه السلام ، أو بعبارة أدق بأزلية «النور الحمدي» . وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً ولم يلتبث أهل السنة أن أخذوا به ، واستند الكل في دعوام إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع . من ذلك أن النبي ﷺ قال : «أنا أول الناس في الخلق» ومنها : «أول ما خلق الله نورى» ، ومنها : «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» وغير ذلك من الأحاديث التي استنبطوا منها أنه كان لحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزماني في صورة النبي الرسل ، وأن هذا الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه بالنور الحمدي . وقد أفاضت الشيعة في وصف هذا النور الحمدي ، فقالوا إنه ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذي ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم النبيين محمد عليه السلام . وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجده له صدري في الفتوحية المسيحية . يقول الأب كليمونت الإسكندرى : «ليس في الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحمل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة .»

نجده لكل هذا الكلام نظيراً في كتب ابن عربي فيما يسميه الكلمة الحمدية أو الحقيقة الحمدية أو النور الحمدي . فهو لا يقصد بالكلمة الحمدية في هذا الفصل محمدًا الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة الحمدية التي يعتبرها بكل مجلى خلقي ظهر فيه الحق ،

بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأحسن معانيه . وإذا كان كل واحد من الوجودات مجل خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له ، فإنَّ مُحَمَّداً قد انفرد بأنه مجل للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذي هو «الله» . ولهمـذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة ، ومرتبة التعيين الأول الذي تعيينت به الذات الأُحدية ، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المزّهة في نفسها عن كل تعيين وكل صفة وأسم ورسم .

ولهذه الحقيقة الحمدية التي هي أول التعيينات – وإن شئت فقل أول المخلوقات – وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربي . فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ أخلاق العالم ، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء . أو هي المقل الإلهي الذي يجل الحق فيه لنفسه في حالة الأُحدية المطلقة ، فكان هذا التجلي بثابة أول مرحلة من مراحل النزول الإلهي في صور الوجود . فلما اكتشفت له حقيقة ذاته وكاملاتها ، وما فيها من أعيان المكنات التي لا تُنْصَى ، أحب إظهار كمالاته في صور تكون له بثابة المرايا التي يرى فيها نفسه ، فكانت أعيان المكنات المخارجية تلك المرايا .

ومن ناحية صلة الحقيقة الحمدية بالإنسان ، يعتبرها ابن عربي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميه آدم الحقيق ، والحقيقة الإنسانية . ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ، ومنبعه ، وقطب الأقطاب <sup>(١)</sup> .

(١) راجع تفصيل ذلك في مقالتي « نظريات الإسلاميين في الكلمة » مجلة كلية الآداب .  
جامعة ذؤاد سنة ١٩٣٤ ص ٤٣ - ٧٥ .

قارن كذلك الفصل الشيئي للمؤلف ، وطاسين السراج من كتاب الطواشين للحسين ابن منصور الخلاج .

في هذا الوصف الإجالي لما يسميه ابن عربي «الكلمة الحمدية» ، أو الحقيقة الحمدية، عناصر مختلفة مستمدّة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحية واليهودية، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإماماعيلية الباطنية والقراطسة . مزج جميع تلك العناصر على طريقته الخاصة ، فضديع بذلك معلم الأصول التي أخذ عنها ، وخرج على العالم بنظرية في طبيعة الحقيقة الحمدية ، لا تقل في خطرها وأهميتها في تاريخ الأديان عن النظريات التي وضعاها المسيحيون في طبيعة المسيح ، أو النظريات اليهودية أو الرواقية ، أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية .

هذا هو ما يقصده ابن عربي بالكلمة الحمدية ، وهي شيء مختلف تماماً عن الاختلاف عن شخصية النبي محمد ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة الحمدية وأى نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولد من الأولياء . فالكلمة الحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان . أو قل إن شئت هي الحق ذاته ظاهرآً لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء ، المتجل في كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة الحمدية ، ومن هنا كانت فردية الحكمة الحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان الفصل . وقد وردت تسمية هذه الحكمة بالحكمة الكلية أيضاً في بعض النسخ ، وليس لها معنى إلا ما ذكرنا .  
(٢) «ولمذا بدئ به الأمر وختم» .

يدل كلام المؤلف الآتي بعد ذلك مباشرة على أن المراد بكلمة «الأمر» هنا أمر الرسالة ، لأنّه يقول: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته المنصرية خاتم النبيين . ولكن الأولى أن نفهم من قوله «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» الإشارة إلى أسبقية وجود آدم ، لا من حيث نبوته ، بل من حيث مطلق وجوده . أي أن المراد الإشارة إلى أن الروح الحمدى أول موجود . وبذلك يكون معنى قوله  
(٢١ - تعلقات)

بدىء به الأمر وختم ، بدئ بـه أمر الوجود وختـم به أمر الرسالة .  
هـذا ، وقد شاع بين جهـوـر الصـوـفـيـة الاستـدـلـال بالـحـدـيـث : « كـنـتـ نـبـيـاً وـآـدـمـ بينـ المـاءـ وـالـطـاـيـنـ » عـلـى أـزـلـيـةـ مـحـمـدـ (الـحـقـيقـةـ الـحـمـدـيـةـ) ، وـلـكـنـ الغـزـالـ يـخـالـفـهـمـ فـيـ ذلكـ قـائـلاـ إـنـ الـرـادـ مـنـ الـحـدـيـثـ النـصـ عـلـىـ أـنـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ قدـ قـدـرـ لهـ أـزـلـاـ أـنـ يـكـوـنـ نـبـيـاـ قـبـلـ أـنـ يـخـلـقـ اللـهـ آـدـمـ أـوـ أـيـ مـخـلـوقـ آـخـرـ . وـتـقـسـيـرـ النـزـالـ لـاـ يـبـيـنـ جـهـةـ الـاخـتـصـاـصـ فـيـ حـالـةـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ ، لـأـنـ كـلـ نـبـيـ آـخـرـ قدـ قـدـرـ لهـ أـزـلـاـ أـنـ يـكـوـنـ نـبـيـاـ قـبـلـ خـلـقـ آـدـمـ .

(٣) « وأول الأفراد الثلاثة ... ... إلى قوله والدليل دليل لنفسه »

أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد ، لأن الواحد عندـم ليس بعدـد وإنـما هو أصلـالـأـعـدـادـ . وما زـادـ عـلـىـ الـثـلـاثـةـ مـنـ الـأـعـدـادـ الفـرـدـيـةـ فـهـوـ متـفـرـعـ عـنـهـاـ ، كـاـلـجـمـسـةـ المتـفـرـعـةـ عـنـ الـثـلـاثـةـ بـإـضـافـةـ جـزـئـيـةـ إـلـاـ نـفـسـهـاـ ، وـالـتـسـعـةـ المتـفـرـعـةـ عـنـ الـثـلـاثـةـ بـضـرـبـهـاـ فـيـ نـفـسـهـاـ وـعـكـذـاـ . وـعـلـىـ أـسـاسـ هـذـهـ فـكـرـةـ العـدـدـيـةـ بـنـيـ اـبـنـ عـرـبـيـ فـكـرـةـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ مواـزـيـةـ لـهـاـ ، لـافـيـاـ يـذـكـرـهـ عـنـ « مـحـمـدـ » باـعـتـيـارـهـ مـظـهـرـاـ لـلـاسـمـ الـإـلـهـيـ « الـفـرـدـ » ، بلـفـيـ كلـ ماـ يـقـولـهـ عـنـ عـمـلـيـةـ الـخـلـقـ الـتـيـ يـرـجـمـهـاـ إـلـىـ الـفـرـدـيـةـ الـثـلـاثـةـ . فـأـولـ صـورـةـ تـعـيـنـتـ فـيـهـاـ الذـاتـ الـإـلـهـيـةـ كـانـتـ ثـلـاثـةـ ، لـأـنـ التـعـيـنـ كـانـ فـيـ صـورـةـ الـعـلـمـ حـيـثـ الـعـلـمـ وـالـعـالـمـ وـالـعـلـومـ حـقـيقـةـ وـاحـدـةـ . وـقـدـ كـانـ هـذـاـ التـعـيـنـ الـأـوـلـ تـعـيـنـاـ حـيـيـاـ أـيـضاـ ، حـيـثـ الـحـبـ وـالـحـبـ وـالـحـبـ حـقـيقـةـ وـاحـدـةـ ، وـإـلـىـ هـذـاـ أـشـارـ اـبـنـ عـرـبـيـ فـيـ قـوـلـهـ :

ثلاث محبوبي وقد كان واحداً كـاـصـدـرـواـ الـأـقـنـامـ بـالـذـاتـ أـقـنـامـ (١)

وـأـولـ حـضـرـةـ إـلـهـيـةـ ظـهـرـ عـنـهـاـ الـعـالـمـ ثـلـاثـةـ أـيـضاـ ، لـأـنـهـاـ حـضـرـةـ الذـاتـ الـإـلـهـيـةـ التـصـفـةـ بـجـمـيـعـ الـأـسـماءـ وـالـصـفـاتـ ، وـهـىـ الـتـىـ تـسـمـىـ فـيـ اـسـطـلـاحـ الـقـوـمـ « حـقـيقـةـ الـحـقـائقـ » وـ« الـبـرـزـخـ الـجـامـعـ » وـغـيـرـ ذـلـكـ مـنـ الـأـسـماءـ . وـعـمـلـيـةـ الـخـلـقـ أـيـضاـ ثـلـاثـةـ ، لـأـنـهـاـ تـقـضـيـ

(١) تـرـجـانـ الـأـشـوـاقـ طـ . بـيـرـوتـ ١٣١٢ـ هـ صـ ٤٢ـ . قـارـنـ الـفـتوـحـاتـ جـ ٣ـ مـ ١٧١ـ .

وجود ذات الإلهية والإرادة وقول كن . قال تعالى : « إِنَّا قَوْلَنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كَنْ فَيَكُونُ »<sup>(١)</sup> . وهذا يقتضي وجود فردية ثلاثة في الشيء المخلوق لكن يتم خلقه ، لأنَّه يقتضي شيئاً من المخلوق وساعده أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر .

هكذا ينظر ابن عربي إلى التشليث ، ويعتبره المخور الذي تدور حوله رحى الوجود ، والأساس الذي يبني عليه الخلق والإنتاج أيًّا كان نوعه ؛ أَيْ سواه أَكان في العالم المادي أم في العالم الروحي أم في عالم المانوي . ولذلك ذكر الدليل المنطق - وهو القياس - وقال إنه ينتهي لأنَّه ثلاثي التركيب ، فإنه لا بد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط ، وثلاثة قضايا هي القدمة والبكيـري والقدمة الصغرى والنتيجة . ولما كان الدليل ثلاثي التركيب ، وكانت دلالته على مدلوله ذاتية مباشرةً من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه ، وهو المراد بقوله : « والدليل دليل لنفسه » ، شَبَهَ الحقيقة الحمدية المثلثة الأركان ، من حيث دلالتها على ربها ، بالدليل المنطق المثلث الأركان ، من حيث دلالته على مدلوله . والحقيقة الحمدية أول دليل على ربها ، لأنَّها الظاهر المعقول الجامع لمجموع حقائق الأسماء الإلهية ، الظاهرة في الجنس البشري ، بل في العالم أجمع . وإذا كان كل موجود دليلاً على ربه من حيث هو مظهر خارجي تتجلّى فيه ككلات ربه ، فمحمد أول دليل على ربها ، لأنَّه الصورة الجامنة التي تتجلّى فيها كل هذه الكلمات . قال تعالى : « وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا » (البقرة آية ٣٠) : ومعنى علمه الأسماء كلهـا في عرف ابن عربي أَظهر فيه معانٍ الأسماء الإلهية كلها . أما محمد (الحقيقة الحمدية) فقد أعطى حقائق تلك الأسماء ، وهي التي يشير إليها ابن عربي بجموع الكلم . فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر

(١) راجع الفصل ١٢ ، التعليق الثالث .

التعين بالوجود الخارجى فى صور أفراده ، فمحمد هو الإنسان الباطن التعين فى العالم المقول .

وقد اختلف شراح الفصوص فى تفسير قوله : «والدليل دليل لنفسه». فيقول القيصرى (ص ٢٩٣) «اللام فى الدليل للعهد»، أى هذا الدليل الذى هو الروح الحمدى هو دليل على نفسه فى الحقيقة ، ليس بينه وبين ربها امتياز إلا بالاعتبار والتعين . فلا غير ليكون الدليل دليلا له»: أى أن الحقيقة الحمدية ليست دليلا على ربها ، بل هي دليل على نفسها ، لأنها هي والحق حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار . وينذهب «بالي» إلى أن اللام فى الكلمة «الدليل» لاستغراف للاعهد ، أى فكل فرد من أفراد الدليل أو نوع من أنواعه دليل على الرب من حيث هو دليل على النفس . وبهذا نفهم معنى الحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربها» (بالي ص ٤٢٠-٤٢١). أما «جاي» فيفسرها بقوله «والدليل - أى دليل كان - فإنما هو دليل لنفسه»، أى دلاته على مدلوله ذاتية لا يحتاج فيها إلى ما سواه ، وكذلك دلاته هي ذاتية لا تحتاج له فيها إلى غيره بخلاف سائر الموجودات ». وهذا هو التفسير الذى أخذت به . (راجع شرح جاي على الفصوص ج ٢ ص ٣٣٦)

(٤) «ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه ... إلى قوله فافهم» .  
مقدمة معناها متقدمة سابقة على معرفته بربه . وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما  
ادعوا أنه حديث نبوى ، وهو قوله عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربها» ،  
وأكثروا القول فيه والتعليق عليه . أما ابن عربى فيفهم هذا الحديث فهمًا خاصا يتمشى  
مع مذهبة فى وحدة الوجود . فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه من حيث  
إنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه ، وما أودع الله فيها من أسرار  
الخلق وعجائبه . بل إنه يعرف ربها بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربها بمقدار ما يجهل  
من نفسه ، لأن نفسه هي الظاهر الخارجى لربه ، أو هي المرأة التي يتجلى فيها ربها

فيرا ويدركه . والراد بالرب هنا الحق التجلى بالآسماء الإلهية في صور أعيان المكبات ، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين ، وكل نسبة ، أو إضافة إلى العالم ، فإنه من هذه الناحية غني عن الماليين ، متزه عن كل معرفة وإدراك . أما الحق الذي يعرف ويدرك فهو الحق الظاهر ، وليس الحق الظاهر سوى العالم : ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه . فن عرف نفسه عرف ربها على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه . ولكن هل يعرف الإنسان نفسه على وجه الحقيقة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، قلنا بإمكان معرفة الإنسان ربها ، وإذا كان بالسلب ، لاستحالة معرفة حقيقة النفس وكثيرها ، قلنا بامتناع معرفة الله . والسبب في أن كل موجود يعرف ربها بمقدار ما يعرف من نفسه ، أن لكل جزء من أجزاء العالم «أصلاً» من الذات الإلهية : هذا الأصل هو ربها ، وهو الاسم الإلهي الخاص الذي يظهر فيه أثره ، فهو يعرف ربها أي يعرف ذلك الأصل في نفسه . وهو يعبد ربها ، أي يعبد ذلك الاسم الإلهي الخاص التجلى في نفسه . وهو دائم واضح على ربها ، لأنها بخلافه ومظهره .

(٥) «فَإِنَّمَا حُبُّكُمْ إِلَيْهِ النَّسَاءُ فَنِّيَنَ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَنْيَنِ الْكُلِّ إِلَى جُزْئِهِ» .

فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق .

قال عليه السلام : « حُبُّكُمْ إِلَى مِنْ دُنْيَا كُمْ ثَلَاثَ : النَّسَاءُ وَالطَّيْبُ ، وَجَمِيلُ قَرَةِ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » . يستغرق شرح هذا الحديث الجزء الأكبر من الفصل ، ويختتمه ابن عربي من مسائله الثلاث : أعني حب النبي النساء ، والطيب ، والصلوة ، أساساً لكثير من أمثلات المسائل الفلسفية والصوفية التي يمرض لها . وأولى هذه المسائل مسألة الحب الإلهي .

لا عجب في نظر ابن عربي أن أحب النبي النساء ، لأن المرأة جزء من الرجل ، والأصل يحيى إلى فرعه ، والكل يحيى إلى جزئه . وليس حب النبي النساء إلا مثلاً

جزئياً يوضح مبدأً عاماً يسير عليه الوجود بأسره ، وهو الحب الإلهي الذي هو حنين الحق إلى الخلق . ولكن الفرع يحن إلى أصله أيضاً ، والجزء إلى كله : ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحق ، وإن كان في الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه في صورة الخلق المتعين . وسنشرح ذلك في شيء من التفصيل فيما بعد .

لمسألة الحب الإلهي ناحيتان : ناحية شوق الحق إلى الخلق ، وناحية شوق الخلق إلى الحق . أما شوق الحق إلى الخلق ، فهو شوق الكل إلى أجزائه ( والكل والأجزاء مستعملان هنا على سبيل المجاز ) . وقد ظهر في سورتين : الأولى في حنين الذات الإلهية إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجي ، ذلك الحنين الذي كان علة الخلق ، وإليه الإشارة في الحديث القدسي بقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » . والصورة الثانية هي حنين الحق التجلى في صور الوجود إلى الرجوع إلى نفسه : أي حنين الكل المتعين بصورة الجزء إلى الرجوع إلى الكل العام . وهذا يعنيه حنين الخلق إلى الحق ، لأن المشتاق عين المشتاق إليه في الحقيقة ، وإن كان غيره بالمعنى .

قال تعالى يخاطب داود عليه السلام : « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » ، أي إلى المشتاقين إليه . فالخلق يستيقظ إلى الحق ويلاقيه بأن يعود الجزء إلى كله . ولكنه « لقاء خاص » كما يقول ابن عربي ، لأنه ليس من قبيل لقاء الشيئين المختلفين ، بل من قبيل الشيء الواحد يلاق نفسه . وإذا كان شوق الحق إلى الخلق علة ظهور الوجود في صورة الخارجية ، فإن شوق الخلق إلى الحق علة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام . أما أن شوق الحق إلى الخلق أشد من شوقيهم إليه ، فذلك لأن الخلق يستيقظ إلى الحق من حيثية واحدة : أي من حيث هم صور تحن إلى الرجوع إلى الذات الإلهية المقومة لها . أما الحق فيستيقظ إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين ، لأنه من حيث إنه متعين بصورة العبد المشتاق ، يستيقظ إلى نفسه ؛ ومن حيث إنه

الأصل، يشتق إلى نفسه في مرتبة التقيد التي هي مرتبة العبد .

فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق . والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضاً ، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق ، يدفعه إلى ذلك الحبُّ الكامن فيه نحو ذلك الظهور . والخلق دائم الفتاء ، يدفعه إلى ذلك الحبُّ الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل . هذه هي دائرة الوجود ، أو لها حبٌ وفارق ، وأخرها حبٌ وتلاقٌ ، ومحور الدائرة «الحق» ومحيطها مالا يحصى عدده من مجال الوجود : كلُّ يخرج من المركز ، وكلُّ يرجع إليه .

ولتكن لقاء الحق معنى يفهمه كلُّ منا بحسب منزلته واستعداده الروحي . فهو بالنسبة إلى أهل الشهود من المؤمنين لقاء يتحقق في هذه الدنيا ، لأنَّهم قوم ماتوا عن إيمانهم وتعيناهم في هذه الدار ، وتجروا عن طبائعهم وخلعوا هيئتهم التفاسانية والطبيعية فأحياءهم الله بحياته ، وشاهدوا مجال وجهه الباق في كلِّ شيء . وهؤلاء لا يشتقون إلى اللقاء ، لأنَّهم متتحققون به في عين القرب من الله ، والشوق لا يكون إلا للمحروم البعيد ، حيث الفراق ودوام العجباب . ولكنَّهم يشتقون إلى دوام اللقاء : أي يشتقون إلى مشاهدة نور المجال الحق يطلع في كلِّ لحظة في صورة جديدة من صور الوجود ، وهو شوق لا ينتهي ، وظماملا ينفع . وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطاني في البيت الآتي المنسوب إليه :

شربت الحب كأساً بعد كأس فـ نـفـدـ الشـرابـ وـبـماـ روـيـتـ

أما المحجوبيون فهم أبداً مشتاقون إلى لقاء الحق ، وهم لا يصلون إلى يغتيمهم إلا بعد ارتفاع حجابهم البدني ، وزوال الغواشى الطبيعية عنهم . وهذا لا يكون إلا بالموت الحقيق : إذ بالموت تنحل الصورة البدنية ويمود الفرع إلى أصله . ولكنَّ الموت موتان : موت طبيعي وهو تجفيف الخلق بلا استثناء ، وفيه ياتي العبد ربُّه برجوع عينه إلى الذات الإلهية الواحدة ، كما يعود النهر إلى البحر الذي خرج منه . وموت أهل

الكشف والوجود وهو الفناء الصوفي، وفيه ياق العبد رب بتحققه أنه عينه، ومشاهدته إياه في جميع مجال الوجود . ويسمى هذا الموت الموت الإرادي ، وهو مقام الفناء عند الصوفية ، أي فناء الصوف عن نفسه وكل ما يتصل بها مما يقوم حجاباً بينه وبين ربه .  
(٦) «فَلَمَّا أَبْيَنَ أَنَّهُ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ... إِلَى قَوْلِهِ فِيهَا كَانَ بِهِ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا»

يشرح في هذه الفقرة الطبيعة المزدوجة للإنسان مستنداً إلى قوله تعالى في خلق آدم : «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» (سورة الحجر آية ٢٩ ؛ سورة ص آية ٧٢) . فلآدم (الجنس البشري) جسم طبيعي عنصري مؤلف من الأركان الأربعية ، أو من الأخلال على حد قوله ، لأن الأركان لا تشير أعضاء في البدن إلا بعد أن تتحول أخلاطًا . وفي الإنسان أيضاً روح يدبر جسمه ، وهو النفس الإلهي الذي نفخ الله في صورة آدم . فالنفس هنا (المعبر عنه بالنفخ) كنایة عن الروح الإلهي التفوح به في آدم . ولكن النفس الإلهي أو الروح الإلهي نوراني ، فلما نفخ به في آدم ، تحول إلى نار بسبب ما في الجسم الإنساني العنصري من الرطوبة . ولهذا ظهر الروح الإلهي في الإنسان في صورة النار لا في صورة النور ، وعنده ظهر فيه الروح الحيواني الذي من خصائصه الحياة والنحو والحركة والحس الخ . ولكن الروح الإلهي له مظاهر آخر في الإنسان وهو النطق ، لأن الإنسان ليس كائناً حيّاً حساساً فحسب ، بل هو كائن ناطق أيضاً .

وختلاصة القول أن حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان حقيقة نورية إلهية ، ولكن طبيعته نارية من حيث هو جسم قبل الروح الإلهي التفوح فيه . والطبيعة الأولى خفية باطننة ، وهذا معنى قوله : «فَبَطَنَ نَفْسُ الْحَقِّ فِيهَا كَانَ الْإِنْسَانُ بِهِ إِنْسَانًا» وأما معنى قوله : «فَلَوْ كَانَتْ نَشَأَتْهُ طَبِيعَةً لَكَانَ رُوحَهُ نُورًا» ، فالمراد بالنشأة الطبيعية النشأة غير العنصرية كنشأة الأفلاك والملايئكة . فلو كان جسم آدم من

هذا النوع لكان روحه نوراً لا ناراً<sup>(١)</sup>.

(٧) « والصورة أعظم مناسبة ، وأجاها ، وأكلها ، فإنها زوج أى شفعت وجود الحق » .

ذكر في الفصل الأول الحكمة في خلق آدم ، فقال إن الحق سبحانه لما شاء أن يرى عينه في كون جامع يحصر في نفسه جميع معانى الوجود ، ويكون بمثابة شاملًا لكل الأسماء الإلهية ، خلق آدم فكان تلك المرأة التي نظر الحق فيها إلى صورته ، والعقل الذي أدرك به كمال وجوده . فآدم (الجنس البشري) هو الخليفة الحق عن الله ، وهو الصورة الإلهية المشار إليها في الحديث<sup>(٢)</sup> القائل : « خلق الله آدم على صورته » : أعني على صورة الله . ولصورة أي شيء معنى غير المعنى الذي الذي الشيء نفسه . فإنها فوق كونها تشبه الشيء وتنظر كل ما فيه من كمال أو نقص تؤكد وجوده ، إذ تضيف إلى وجوده الأصلي وجوداً ثانياً . ثم هي من ناحية أخرى تكون لصاحبتها بمناسبة المرأة التي يرى فيها نفسه ، ورؤيتها الشيء نفسه في نفسه ليست كرويتها نفسه في شيء يكون له بمناسبة المرأة . وكل شيء واحد في ذاته ، زوج في صورته ، لأن الصورة تشفع وجوده كأسلافنا . وكذلك شفعت الصورة الإلهية المسماة « آدم » وجود الحق ، وشفعت المرأة التي هي صورة الرجل وجود الرجل وصيرته زوجاً بعد أن كان فرداً .

(٨) « ولا أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ... إلى قوله إذ لا يكون إلا ذلك » .  
شرح في الفقرة السابقة أن الرجل يجب المرأة لأنها جزء منه كما أحب الله الإنسان لأنه صورته ، وأن الرجل في حبه المرأة إنما يجب في الحقيقة ربه لتعلق حبه

(١) قارن معنى كلقي طبيعي وطبيعة في الفصل الرابع: التعليق الثامن ، الفصل الخامس عشر، التعليق الثاني .

(٢) يعتبره الصوفية حديثاً وهو عبارة ميموزة وارددة في التوراة .

ربه لا بأى شىء آخر أياً كان ذلك الشيء . وتكلّم في هذه الفقرة عن الوصلة التي في الحبّة وما يصاحبها من عموم الشهوة وفناه الرجل في المرأة ووجوب الاغتسال بعد ذلك . وقد استعمل في الفقرتين لغة الرمز والإشارة فتعقدت بذلك عباراته وصعب ذلك . ومن الترير أن أحداً من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية اقتناص معانٍ . ومن الترير أن أحداً من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية ولم يحاول صرف الفص عن ظاهره ، مع أنه يكاد يكون من المستحيل فهم النص على ظاهره إلا إذا أتمنا ابن عربى بعادية شنيعة لا تتفق مع روح مذهبـه . والذى أعتقدـه أنه يستعمل كلمة «المرأة» هنا رمزاً للدلالة على أي موضوع محـبـوبـه؛ و«الشهـوهـة» رمزاً على الرغبة الملحة في الحصول على المطلوب ، و«وصلـةـ النـكـاحـ» رمزاً على الاتحاد الصوفـيـ ، و«الاغتسـالـ» رمزاً على الطهـارة الروحـيةـ . وإذا كان الحقـ هو عـينـ كلـ مـحبـ ومحـبـوبـ ، وكانت غـاـيـةـ كلـ مـحبـ الاتصالـ بـمحـبـوبـهـ وـفنـاءـ فـيهـ والتـلـاذـ بـقـرـبـهـ ، لـمـ أـنـ يـكـونـ الحقـ هوـ المـحـبـ عـلـىـ الإـطـلاقـ ، وـالتـلـاذـ بـهـ عـلـىـ الإـطـلاقـ ؟ ولـمـ أـلـآنـ يـقـنـىـ مـحبـ إـلـاـ فـيهـ ، وـأـلـآنـ طـلـبـ «وصلـةـ النـكـاحـ» إـلـاـ بـهـ . أـمـاـ أـولـئـكـ المـحـجـوـيـونـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ بـوـجـودـ مـصـادـرـ مـسـتـقـلـةـ لـلـذـاهـمـ . وـهـذـاـ أـمـرـ الإـنـسـانـ بـالـاغـتـسـالـ بـعـدـ الجـمـاعـ ، أـىـ أـمـرـ بـتـطـهـيرـ نـفـسـهـ مـنـ كـلـ شـوـائـبـ الـفـيـرـيـةـ بـعـدـ الجـمـاعـ الـبـدـنـىـ ، لـتـكـوـنـ نـفـسـهـ أـكـثـرـ قـبـولاـًـ وـأـعـظـمـ استعدادـاـ لـلـجـمـاعـ الـرـوـحـيـ ، وـالـتـحـقـقـ بـوـحـدـةـ الـحـبـ وـالـمـحـبـوبـ ، وـالـفـنـاءـ فـيـ الـمـحـبـوبـ الـوـاحـدـ مـهـمـاـ تـمـدـدـتـ صـورـهـ وـمـجـالـيـهـ : ذـاكـ الـفـنـاءـ الـذـيـ أـشـارـ إـلـيـهـ بـعـضـهـمـ بـقـولـهـ :

صحـ عـنـ النـاسـ أـنـىـ عـاشـقـ غيرـ أـنـ لمـ يـعـرـفـواـ عـشـقـ لـنـ

ومفتاحـ الرـمـزـيةـ فـيـ هـذـهـ الـفـقـرـةـ قولـ ابنـ عـربـىـ «فـإـنـ الـحـقـ غـيـرـ عـلـىـ عـبـدـهـ أـنـ يـعـتـقـدـ أـنـ يـلـتـذـ بـغـيـرـهـ» : أـىـ أـنـ الـحـقـ يـأـبـىـ أـنـ يـعـبـدـ شـىـءـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ هوـ عـينـ ذـاكـ الـحـبـوبـ ، كـماـ يـأـبـىـ أـنـ يـعـبـدـ شـىـءـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ هوـ عـينـ ذـاكـ الـمـعـبـودـ : أـىـ أـنـهـ استـأـنـرـ بالـحـبـ وـالـبـيـادـةـ لـنـفـسـهـ . وـكـيـفـ لـاـ يـسـتـأـنـرـ بـهـمـاـ وـمـاـ سـوـاهـ شـىـءـ ، وـمـاـ غـيـرـهـ مـحـبـوبـ وـلـاـ

معبود على الحقيقة؟ أما قوله : «إذا لا يكون إلا ذلك» ، فقد يكون منهاه إذا لا يكون إلا الحق مصدراً للذلة ومنبعاً للحب ، أو إذا لا يكون للإنسان إلا أن يرجع إلى الحق في كل شيء يحبه ويفني فيه فيشاهد الحق في كل محبوب وكل متأذى به .

(٩) «فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة ... إلى قوله : من حيث هو منفعل خاصة» .

الرجل فاعل والمرأة منفعة ، لأن المرأة مخلوقة من الرجل ، والفرع محل الانفعال والأصل محل الفعل ، أو لأن الأمر كذلك في حالة المواقعة . والرجل والمرأة صورتان للحق ، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضاً . فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده في صورة منفعل ، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده في فاعل . وإذا شاهده في نفسه من غير نظر إلى ظهور المرأة عنه ، أي شاهده في نفسه من حيث ظهوره هو عن الحق ، شاهد الحق في صورة منفعل من غير واسطة . وبذلك يكون المنفعل على نوعين : نوع يظاهر عن الحق بلا واسطة ، أو يظهر الله فيه مباشرة وذلك كالرجل . ونوع يظهر عن الله بواسطة ، أو يظهر الله فيه بواسطة من فعل آخر ، وذلك كالمرأة التي ظهرت عن الحق بواسطة الرجل .

هذه هي الأنواع الثلاثة التي ذكرها المشاهدة الرجل للحق ، ولكنه يقول بعد ذلك إن شهود الرجل للحق في المرأة أثمن وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل . فلا بد أن تكون هذه المشاهدة في حال المواقعة كما يفهمها چاى ، لأن المرأة يمكن اعتبارها في هذه الحال فاعلة منفعة من حيث أنها تؤثر في الرجل وتتأثر به ، وإلا ناقضنا ما ذكره سابقاً من أن المرأة من حيث ظهورها عن الرجل إنما هي صورة للحق من حيث هو منفعل فقط .

وعلى هذا فنجن مشاهد الحق في صورة الفاعل تارة ، وصورة المنفعل تارة ، كـ

نشاهده في صورة الفاعل والمنفعت معاً في المجل الوارد . والحقيقة أنه لا مجال للتتحدث عن النفع والانفعال إلا في عالم الكثرة والتعدد ، وهو عالم المحظوظين الذين لا يدركون الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات ، فيقولون هــذا منفعت وذلك فاعل ، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعت عين واحدة فرقت بينهما المراتب . ولكن إذا كان لابد لنا أن نتكلّم بلسان الكثرة الذي هو لسان المقل - لا النسق - وإذا كان لابد أن تتحدث عن مشاهدة الحق في الصور ، وهو « لا يشاهدُ مجرداً عن المادة أبداً » ، إذ تستحيل مشاهدة ذاته . فيصبح أن نقول إن الحق يشاهدُ في الوجود بصورة الفاعل وبصورة النفع ، كما يشاهدُ بصورة الفاعل المنفعت وهو أكمل مشهد له .

(١٠) « وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجّه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلقه » .

أعظم اتصال جسماني بين الرجل والمرأة هو النكاح؟ وفيه يتوجه الرجل لإيمانه  
وليد يكون على صورته ويختلفه من بعده . ولذلك شبّه به توجه الله إلى خلق آدم  
ونفسه فيه من روحه ليكون على صورته ويختلفه ويرى فيه نفسه . ولكن هذا  
التشبيه يصدق أيضاً على توجّه الحق أولاً إلى الظمور يظهر الخلق في صورة العالم  
الخارجي . فالإنسان حق وخلق ، والعالم حق وخلق والحق في كل منها هو الروح  
المدبر لصورته ، والخلق هو تلك الصورة التي يدبّرها الروح . وإلى ذلك الإشارة  
بقوله تعالى « يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض » : أي من أعلى مراتب الوجود إلى  
أسفلها ، لأن الأرض أدنى وأسفل عالم العناصر . ففي كل مرتبة من مراتب الوجود يدبّر  
الحقُّ الخلاقَ : أو الباطنُ الظاهرُ ، وإن كانت الحقيقة أنه هو الحقُّ الخلاقُ والظاهرُ  
الباطنُ ، لأن التزلّات في مراتب الوجود ليست إلا تميّزات وشّئوناً للذات الإلهية  
الواحدة .

ولًا فسر النكاح على هذا النحو ، أى على أنه ازدواج شقيقين لإنتاج ثالث ، أو

توجه نحو الإنتاج أياً كان نوع ذلك التوجه ، ظهرت صلة النكاح بالثلث الذى ذكره من قبل ، وتبين أن النكاح ليس إلا التثلث معبراً عنه بعبارة أخرى ؛ وأنه ، كالثلث ، أساس كل خلق وكل إيجاد ؛ وأنه هو المسمى نكاحاً في عالم الصور المنصرية ، وهماً في عالم الأرواح ، وترتيب مقدمات في عالم المعاش . فالنكاح في عالم المناصر هو الاتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج النسل ، وقد يصدق على أحاد عنصرين أياً كانوا لإنتاج عنصر ثالث . والنكاح في عالم الأرواح هو التوجه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها : والنكاح في عالم المعاش هو الإنتاج العقلى ، أو توليد النتيجة من المقدمات في القياس النطقي . كل ذلك في الفردية الأولى : أى في أول الأعداد الفردية الذى هو الثلاثة ، فإن التثلث مبدأ الخلق ومبدأ الفيض الوجودى ، كما هو مبدأ الإنتاج في كل عالم من العالم . ولكن التثلث في ذاته عاجز عن الفعل ، وهو لا يفعل إلا إذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لإنتاج عنصر الثالث ، وهذه الحركة هي التي سماها نكاحاً .

(١١) « وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل ... نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته » .

استمر في تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة ، لأن كلامهما مظاهر للصلة بين الأصل وفرعه . والمرأة أقل درجة من الرجل . قال تعالى: « وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة آية ٢٢٨) . وكذلك الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق في ذاته . والظاهر أنه لا يريد « بالخلوق على الصورة » الإنسان الذي قال إن الله خلقه على صورته ، بل العالم الأكبر . وبالرغم من أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كلالاته الأسمائية والصفاتية ، لا يزال في المرتبة ، لا في الحقيقة ، دون الحق متميزة عنه . فإن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته غنى عن العالمين ، أى غنى عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجى ، في حين

أن العالم الذي هو ظل الحق مفتقر إليه في وجوده ، وفي كل ما هو ظاهر فيه من صفات . والمعنى له الأولوية على الفقير ، كما أن له صفة الفاعلية ، وللمفتقر المفهومية . وقد سبق أن قال: إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله ، وإن المؤثر فيه بكل وجه ، وعلى كل حال ، وفي كل حضرة هو العالم<sup>(١)</sup> . وإذا كان لنا أن ننسب إلى العالم صفة الفاعلية استناداً إلى ما ندركه فيه من العلل والمعلولات ، فلا بد من وصف فاعليته بأنها فاعلية ثانوية، تميزة لها عن الفاعلية الأولية التي للحق وحده .

(١٢) « فأعطي كل ذي حق حقه كل عارف » .

قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله ، الواقف على أسرار حقيقة الوجود ، يعطى كلاماً من الحق والخلق حقه ، ويعزز بينهما على نحو ما بيناه في التعليق السابق : أي يميز بين ما له وجوب الوجود والمعنى المطلق عن العالمين ، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق . وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطي كل موجود من الموجودات نصيبيه من الحق كما يعطيه نصيبيه من الخلق ، أي يدرك في كل موجود أنه حق وخلق مما : حق من حيث عينه وأصله ، وخلق من حيث صورته .

(١٣) « وليس الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني . . . إلى قوله : سريان آخر » .

سبق أن ذكرنا في الفصل الميسوى أن الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحماني ، نسبة الصور النوعية إلى الشيء الظاهر فيه . وقوله « على الحقيقة » إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشيء وصورته النوعية ، إلا أنها في الحقيقة عين ذلك الشيء . والنفس الرحماني (أو الطبيعة) على هذا التفسير ، هو الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود المادي والروحي : سماء النفس الرحماني ، من قوله تعالى : « ونفتحت

(١) راجم الفس الثاني والشرين ، التعليق الخامس .

فيه من روحي » . والنفح خروج النفس من النافخ ، فكانه أخذ مذكرة في القرآن عن خلق آدم ، رمزاً على خلق العالم بأسره . وسماء « طبيعة » إشارة إلى أنه هو الوجود بالفعل في العالم المادي والروحي . وقد تفتحت في الطبيعة صور العالم بواسطة النفح الإلهي الذي سرى في الوجود ، فظهرت الأجسام الطبيعية في العالم المادي ، عندما سرى النفح في الجوهر الميولاني القابل للصور الجسمانية . وكذلك ظهرت الأرواح النوردية التي هي المبردات ، ببيان النفعنة في الجواهر الروحانية كلها ، وظهرت الأعراض - التي يظهر أنه يقصد بها الصفات - ببيان النفعنة الإلهية في الطبيعة المرضية التي هي مظاهر التجليل الإلهي . وهو يفرق بين نوعين من السريان : سريان النفعنة الإلهية في عالم الأجسام ، وسريانها في عالم الأرواح والأعراض ، لأن الأول يعمل في جوهر هيولاني مادي ، والثاني في جوهر غير مادي .

(١٤) « ثم إنه عليه السلام غالب في هذا الخبر التأنيث على التذكير ... إلى قوله : والعلة مؤثثة » .

في هذه الفقرة الطويلة يحاول ابن عربي أن يثبت أهمية التأنيث ومنزلته في الوجود بطرق مختلفة ، بعضها لفظي وبعضها غير لفظي . وليس دفاعه عن التأنيث في الحقيقة دفاعاً عن النبي الذي روى عنه حبه للنساء ، ولا تبريراً لقوله « ثالث » بدلاً من « ثلاثة » في الحديث « حب إلى من دنياكم ثالث » ، وإنما هو دفاع عن أفكاره التي أخذت في شرحها منذ ابتداء الفص : أعني المرأة من حيث هي صورة للرجل مشابهة للإنسان الذي هو صورة الحق؛ والمرأة من حيث هي أكمل مجل الحق؛ والمرأة من حيث هي دمية لكل محبوب الخ الخ . أما ما يذكره في هذه الفقرة فليس إلا محاكمات لفظية لا طائل لها في ذاتها ، وإن كانت لها دلالتها على المعانى التي أسلفنا ذكرها . وهكذا خلاصة مقال : قال النبي عليه الصلاة والسلام « حب إلى من دنياكم ثالث : النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة » . لم يقل ثلاثة مع أنه

ذكر الطيب وهو مذكور ، ومن عادة العرب تغريب المذكر على المؤنث مهما يكن عذراً الذكور . فكان المتظر أن يقول « ثلاثة » ويغلب المذكر على المؤنث ، فيأتي بتمييز العدد على عكس المدود . ولكنه لم يفعل ، بل غالب التأنيث على التذكير لحكمة أرادها . ويرى ابن عربي أن النبي عليه الصلاة والسلام أشار بذلك إلى أهمية التأنيث ، وأنه أصل كل شيء ، والماء في وجود كل شيء . ألا ترى أنه مهما كانت وجهة نظرك في خلق العالم ، فإنك متى لا محالة إلى لفظ مؤنث يفسر لك أصله وسبب وجوده ؟ فإن قلت إن أصل الوجود « الذات الإلهية » ، أو أن الظاهر في الوجود « الصفات الإلهية » ، أو أن الذي أظهر الوجود « القدرة الإلهية » ، أو وصفت الله بأنه « علة الوجود » و « حقيقته » وما إلى ذلك ، فإنك تستعمل في كل حالة كلمة مؤنثة . ويشير ابن عربي بجموعة الألفاظ المؤنثة التي أوردها إلى رأى الأشاعرة القائلين بأن سبب وجود الخلق « القدرة الإلهية » ناظرين إلى القدرة ، وسائر الصفات على أنها أمور مغايرة للذات الإلهية ، وإلى مذهب الحكماء الذين اتبعهم المعتزلة في قولهم إن الذات عين الصفة ؛ وإلى مذهب من يرى أن الذات الإلهية من حيث هي : أي من غير اعتبار لأية صفة هي علة وجود العالم . ومهما يكن المذهب الذي تأخذ به في أصل الوجود وخلقه ، فإن الكلمات التي تعبّر بها عن ذلك مؤنثة .

(١٥) « ولَا خُلُقٌ عَبْدًا بِالْأَصْلَةِ لَمْ يُرْفَعْ رَأْسَهُ قَطُّ إِلَى السِّيَادَةِ ... ... فَأَعْطَاهُ رَتْبَهُ الْفَاعِلِيَّةَ فِي عَالَمِ الْأَنْفَاسِ » .

أى ولَا خلق محمد عليه السلام (أو بالأحرى الروح الحمدى) وقف من الحق موقف العبودية المضط� ، أى موقف الانفعال المضطض لأنّه الصورة الأولى للحق ، والصورة محل الانفعال كما أسلفنا . ولكنه أعطى القوة على الفعل لما أوجده الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها ، كما جاء في الحديث الذى يروونه من « أن الله لما خلق العقل قال : أقبل فأقبل ، ثم قال : أذير فأذير ، فقال وعزى وجلالى ! بك آخذ

وبك أعطي وبك أمن و بك أعقاب الخ ». هكذا يقول الفيصرى ( شرح الفصوص ص ٣٠٥ ) . ومنناه أن ابن عربى يقصد بالروح الحمدى العقل الذى اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التى ظهرت عن « الواحد »، أو شيئاً قريباً من ذلك . ونحن نعلم أن كلاًً من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان : ناحية الانفعال ( وهى التى عبر عنها ابن عربى بالعبودية ) من حيث صلتها بما فوقه الذى فاض عنه ، وناحية الفعل من حيث صلتها بما تحته مما فاض عنه . إلا أن ابن عربى لا يدين بعذب الفيوضات كيدين أفلوطين ، فإن العقل الأول والنفس السكلية وما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مسئولة كل منها عن الآخر وعن الواحد الحق ، لا يلحق آخرها بأولها ولا يتصل به . ولكنه بالرغم من استعمال المصطلحات أفلوطين ، يفهم هذه الفيوضات ، على أنها مجال مختلفة للحقيقة الوجودية الواحدة ، منظوراً إليها من جهات تختلف كل منها عن الأخرى . فالعقل الأول أو الروح الحمدى هو الحق ذاته متجلياً في صورة خاصة ، وكذلك النفس السكلية . بل كذلك كل مظاهر من مظاهر الوجود . وكل واحد من هذه المجال أو المظاهر له صفة العبودية : أى صفة الخلق والانفعال ؟ وله أيضاً صفة الربوبية ، أى صفة الحق والفعل . أما قوله فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس ، فاما أن يكون المقصود به أنه خلق من روحه جميع الأرواح الأخرى فعبر عن الأرواح بالأنفاس ، أو يكون معناه أن بواسطته خلق جميع الكلمات الوجودية . وعبر عن « الكلمات » بالأنفاس لأن الكلمات مظاهر الأنفاس . وقد غلب على ابن عربى استعمال الكلمة « الكلمات » مرادفة لكلمة « الموجودات » استناداً إلى قوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جتنا بثله مددأ » ( الكهف آية ١٠٩ ) ، كما غالب عليه تسمية الوجود في صورته الأولى قبل أن تتفتح فيه أعيان المكتنات ، بالنفس الرحمنى . وكثيراً ما سى العالم بالمرش

وعَرَّ عن ظهور الحق في صورة العـالم باستواء الرحمن على العرش . وهو لا يقصد بالرحمن إلا ممطى الوجود ، ولا بالرحمة إلا الوجود الذي فاض من واهب الوجود على جميع الخلق <sup>(١)</sup> .

(١٦) « وقد جمل الطَّيِّب تعاالي في هـذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال الخبيثات للخبيثين ... والطَّيِّبات للطَّيِّبين » .

ذكر «الطَّيِّب» وهو ثانى الأشياء الثلاثة التي حبَّت إلى النبي ، وفسره بأنه عَرَف الوجود، رأَّحة التكوين . ولكنَّه كَما ذَهَبَ في الانتقال من مسألة إلى أخرى لمناسبة لفظية بين المسئلين، ترك «الطَّيِّب» وأخذ يتكلَّم عن الطَّيِّب الذي هو ضد الخبيث . بل استعمل الكلمتين على سبيل التراوُف . قال إن الله ذَكَرَ الطَّيِّب (ولا يقصد به إلا مادة طى ب ) في قصة عائشة وبراءتها، عند ما أشار إلى الالتحام النكاحي بين الرجل والمرأة . وإن الله هيأه بحيث يكون بين الطَّيِّبات والطَّيِّبين والخبيثات والخبيثين . فقوله « جمل الطَّيِّب » أي استعمله أو ذكره ، وقوله « في الالتحام النكاحي » صفة للطَّيِّب ، وقوله في براءة عائشة مفهوم ثان لجمل . ولما كان النبي صلَّى الله عليه وسلم أطيب الطَّيِّبين ، لزم طيب من اختص به في الالتحام النكاحي ، وانتفاء الخبث عنها بشهادة الله ببراءتها .

والظاهر أنه يعتقد صلة بين الطَّيِّب (الذى هو ضد الخبيث) والطَّيِّب الذى هو الرأحة ، على أساس أن الطَّيِّب صفة للذات، والذات الطَّيِّبة لا يصدر عنها إلا الطَّيِّب من الأقوال . والأقوال أنفاس والأنفاس روانٌ أو الروائح أنفاس . وهذه صلة بعيدة جداً ، ولكنها تتمثل التواء ابن عربي أحياناً في معالجة المسائل . والحقيقة أنه أراد أن ينتقل من الكلام عن الطَّيِّب إلى الكلام عن الطَّيِّب من الأشياء والأفعال،

(١) راجع ما ذكرناه في الرحمة وفي قوله تعاالي « ورحمي وسعت كل شيء » في الفصل السادس عشر ، التعليق الثالث ؛ والفصل الحادى والعشرين ، التعليقين الثاني والثالث .

أى الكلام في مسألة الحسن والقبح ، والخير والشر ، فربط المتأثرين بهذا الرباط اللفظي السقيم .

(١٧) « فَمَا حُبِّبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَمَا ثُمِّ إِلَّا هُوَ ». صرخ هنا بأنه يستعمل كلمة الطيب مرادفة لسمة الطيب لأنها بقصد الكلام عن مسألة الخير والشر ، وما يحمد وما يذم من الأشياء والأفعال . فالذى حُبِّبَ إلى رسول الله لم يكن طيب الروائع ، بل طيب الأخلاق والأفعال والأشياء . أما قوله : « وما ثُمِّ إِلَّا هُوَ » فإشارة إلى مذهبـه في طبيعة الوجود وأنه خير على الإطلاق . وخلاصة هذا المذهب أن الوجود من حيث هو ، خير لا شر فيه ؛ وحسن لا قبح فيه . وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف ، إلا لأمر عرضي . وقد حصر هذه الأمور المرضية في خمسة هي : أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح ، أو يكون لخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع ، أو لعدم موافقته للفرض ، أو الشرع ، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب .

فالأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تتحقق بها الأمور عارضة ، خارجة عن ذاتها . كالثوم الذى ذكره : فإنه في ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وإنما يكرهه وينهيه من يتآذى برائحته .

تحبب إلى الرسول الطيب : أى الطيب من كل شيء ، ولكن ما ثُمِّ في الوجود إِلَّا الطَّيِّبُ ، أى ما ثُمِّ في الوجود إِلَّا الخير : لأن الوجود نَفْسُ الرَّحْمَنِ الذي هو الخير في ذاته ، ولأن الخير مرادف للوجود ، والشر مرادف للعدم ؟ فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خير .

(١٨) « وَهَلْ يَتَصَوَّرُ أَنْ يُوجَدُ فِي الْعَالَمِ مَزَاجٌ لَا يَجِدُ إِلَّا الطَّيِّبَ ... فَإِنَّا مَا وَجَدْنَاهُ فِي الْأَصْلِ الَّذِي ظَهَرَ فِي الْعَالَمِ مِنْهُ وَهُوَ الْحَقُّ ». .

ذُكرنا في التعليق السابق رأيه في أن الوجود بأسره خيرٌ في ذاته : فإن حكم على شيء فيه بأنه شر ، فذاك من قبيل المرض الصرف . وذكرنا أن المستويات التي يحكم على الأشياء بأنها شر بالقياس إليها ، هي العرف والطبع والفرض والشرع ودرجة من الكمال مطلوبة . وكل هذه أمور متفاضة في العالم ، في نظامه الطبيعي والاجتماعي . فلا عجب إذن أن لا يوجد موجود لا يعرف إلا الخير ، ولا يوجد إلا الطَّيِّب في كل شيء لأنَّه لا حالة واجد شيئاً لا يلائم طبيعة أو غرضه ، أو لا يتفق مع عرفه أو شرعيه . بل إنَّ الأصل الذي ظهر عنده العالم – وهو الحق – يعرف الخير كما يعرف الشر ، ويدرك الطَّيِّب كما يدرك الخبيث . فليس طبيعته قاصرة على إدراك الخير وحده ، ولا على اعتبار الوجود بأسره خيراً لا شر فيه . يدل على ذلك أنه وصف نفسه بأنه يجب ويكره ويمدِّب ويشتبك : أي يفرق بين الطَّيِّب والخبيث ، إذ ليس الطَّيِّب إلا ما يجب وليس الخبيث إلا ما يكره . وقد يبدو لأول وهلة أن هناك تماضياً بين هذا القول وبين ما ذكرناه في التعليق السابق ، من أن الوجود في ذاته خيرٌ محض في نظر الحق . الواقع أنه لا تماض بينهما ، لأن الحق الذي يجب ويكره ، ويعذب ويشتبك ، هو الحق من حيث صلته بالعالم ، لا الحق من حيث هو في ذاته ، فإنه من هذه الحقيقة الأخيرة خيرٌ محض ، لا يرى في الوجود إلا خيراً . أما من الحقيقة الأولى فقد ظهر برحمته في كل شيء ، لا فرق في ذلك بين الخبيث والطَّيِّب ، وهو معنيان يدركهما العباد في الوجود فيخاطبهم الحق بهما حسب إدراكه . والعالم على صورة الحق ، فلا بد له من أن يجب ويكره كذلك : أي يدرك الخير والشر . أما من يدعى من الناس أنه لا يدرك إلا الخير ، فذلك لأنَّه شغل بالخير عماده ، فظن أنه لا يوجد في الوجود إلا هو .

(١٩) « وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلة . . . إلى قوله : في الفتوحات المكية » .

لعل من الغريب أن يتكلم في الصلاة رجل يقول بوحدة الوجود ، أو أن يتكلم في أى نوع آخر من أنواع العبادة تتمثل فيه الصلة بين العبد وربه . ولكن ذلك ليس بغريب على ابن عربي الذى لم يفقد عاطفته الدينية ، على الرغم من قوله الصريح بوحدة الحق والخلق ، والرب والعبد ، وإن كان يكيف العبادة تكيفاً آخر يخرج بها عن مأثوره منها ، وينتهي بها إلى حال عميق من أحوال الاتصال الصوفي بالله . وفيما يذكره عن الصلاة في هذا الفصل مثال رائع لإظهار العاطفة الدينية التي لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذورها في قلب ذلك الرجل ، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفياً .

أخص جزء من الصلاة في نظره ذكر الله ، بل ذكر الله على نحو خاص : أى المناجاة بين الحق وبين العبد الذى هو بمحاله ومظاهره . قال تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وان كر الله أكبير » ( المنكبوت آية ٤٥ ) . يقول ابن عربي : وإن كر الله أكبير ، أى أكبر ما في الصلاة باعتباره جزءاً منها . ولكن الله كر في الصلاة ليس قاصراً على ذكر العبد لربه ، بل يشمل ذكر الله للعبد أيضاً ، وذلك بإيجاباته سؤال العبد . وقد ذكر هذا المعنى فيما بعد بقوله : « وإن كر الله أكبير يعني فيها (أى في الصلاة) أى الذكر الذى يكون من الله لعبد حين يحييه في سؤاله » . يأخذ بعد ذلك في شرح هذه المناجاة بين العبد وربه وهي لا تundo التأمل في صفات الحق والخلق ، وإعطاء كل منها حقه : فإن للرب صفات مختلف بها عن العبد ، والعبد صفات تعيز بينه وبين الرب . ولذا قسم « فاتحة الكتاب » التي يعدها أعظم جزء من أجزاء الصلاة إلى ثلاثة أقسام : الأولى خاص بالله ، والثالث خاص بالعبد ، والثانى مشترك بينهما . وفسر هذه السورة على أنها مناجاة بين الحب والمحبوب ، أو لها مجالسة وحديث مع الحق ، ووسطها تخيل له في قبلة المصلى ، وآخرها شهود ورؤبة الحق في عين قلب

عبده ، وسماعه صوت الحق يدوى في كل مكان ، واستيلاء المحبوب على قلب المحب  
بحيث لا يرى ولا يسمع غيره كما يقول بعضهم :

إذا ما تجلى لي فكلى نواظر وإن هو ناجانى فكلى مسامع

فالقسم الأول من «الفاتحة» مجموعة صفات خاصة ، يتصرف بها الحق وحده : أى  
الحق من حيث هو معبود ، لا من حيث هو في ذاته . فهو الله ، الرحمن الرحيم ،  
رب العالمين ، مالك يوم الدين . والعبد إذ يقرؤها يذكر اسم الله ويعمله ، ويثنى عليه  
ويعجده ، ويغوض الأمر إليه ، ويعرف بافتقاره إليه . والقسم الثاني قوله : «إياك نعبد .  
وإياك نستعين » . يقول ابن عربي إن الله يقول عند سماع هذه الآية من العبد «هذه  
يبني ويبن عبدى » أى مشتركة بيني وبين عبدى ، إذ العبادة مشاركة واتصال بين  
العبد والمعبود : لأنها ليست فعلاً من جانب واحد ، بل هي حال ، بالمعنى الصوفي ،  
يتتحقق فيها العبد بوحدته الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العبد معبوداً والمعبود عبداً .  
ولعل هذه الحال هي التي أشار إليها ابن عربي في قوله :

فيحمدنى وأحمدك ويعبدنى وأعبدك<sup>(١)</sup>

والقسم الثالث هو من قوله تعالى : «إهدنا الصراط المستقيم» إلى آخر السورة .  
وهو يعبر عن صفة العبودية الخصبة الخاصة بالعبد ، أى افتقاره إلى المدعاة إلى الصراط  
المستقيم . وإذا فسّرنا الصراط المستقيم كفسره في فص هود وغيره بأنه صراط  
الوجود الذي يسير عليه كل شيء ، ظهر معنى العبودية والافتقار ، لا في الإنسان  
وحده ، بل في الخلق أجمع . إذ الخلق من حيث إن له صفة الإمكان مفتقر إلى الحق  
الذي ينبع منه الوجود ، فكانه يتوجه إليه على الدوام ، ويسأله ببسال حال افتقاره أن  
ينبع منه الوجود ويهديه إلى صراطه .

---

(١) راجع الفصل الخامس .

إِذَا انْتَهَىَ هَذَا الْمَنَاجَةُ وَصَدَقَ فِيهَا الْعَبْدُ وَكَانَ حَاضِرَ الْقَلْبِ مَعَ رَبِّهِ ، رَأَاهُ أَيْ تَجْلِي لَهُ فِي قَلْبِهِ . إِنَّ مَنْ لَمْ يَظْفِرْ بِرَوْيَتِهِ فِي عَيْنِ بَصِيرَتِهِ يَحْاولُ أَنْ يَتَمَثَّلَ فِي قَبْلَتِهِ عَقْدَ مَنَاجَاتِهِ . قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « أَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ » . وَمَنْ لَمْ يَظْفِرْ بِرَوْيَةِ الْحَقِّ فِي صَلَاتِهِ لَمْ يَبْلُغْ النَّاِيَةَ مِنْهَا ، وَلَا كَانَتْ لَهُ قَرْةُ الْعَيْنِ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ فِي حَدِيثِهِ : « وَجَعَلَتْ قَرْةً عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » . وَمَنْ لَمْ يَحْضُرْ فِي الصَّلَاةِ مَعَ رَبِّهِ ، فَلِيُسْعَى بِعَصْلٍ أَصْلًا . فَأَكَلَ أَنْوَاعَ الصَّلَاةِ مَا كَانَ فِيهَا حُضُورٌ لِلْعَبْدِ مَعَ رَبِّهِ ، وَجَعَلَتْ لَهُ فِيهَا الرَّوْيَةُ وَالسَّمْعُ ، فَكَانَ صَاحِبَاهَا مِنْ « أَنْقَى السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ » . وَإِذَا وَصَلَ الْعَبْدُ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ غَابَ عَنْ نَفْسِهِ ، وَعَنْ كُلِّ مَا سُوِّيَ اللَّهُ ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَنَاءُ الصَّوْفِ . وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى أَشَارَ بِقَوْلِهِ : « وَمَا ثُمَّ عِبَادَةٌ تَمْنَعُ مِنَ التَّصْرِيفِ فِي غَيْرِهَا سُوِّيَ الصَّلَاةُ » . وَهُوَ أَيْضًا الْمَقَامُ الَّذِي لَا تَقْدِرُ فِيهِ عَبْدٌ فَاحِشَةً : أَيْ مَا يَسْعَى فَاحِشَةً ، لِأَنَّ الْعَبْدَ فِي مَقَامٍ لَا يَخَاطِبُ فِيهِ بِالْتَّكَالِيفِ الَّتِي تَفَرَّقُ بَيْنَ الطَّاعَةِ وَالْمُعْصِيَةِ ؛ إِذَا يَتَحَقَّقُ الْمَبِذُ في هَذَا الْمَقَامِ بِأَنَّ الْأَفْعَالَ كُلُّهَا اللَّهُ وَأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْأُمْرَ شَيْءٌ ، بَلْ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْوِجْدَ حَظٌ . وَهَذَا هُوَ تَأْوِيلُ أَحَادِيبَ وَحَدَّةِ الْوِجْدَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : « إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالنَّكَرِ » (العنكبوت آية٤٥).

(٢٠) « وَلَيْسَ إِلَّا مُشَاهِدَةُ الْمُحِبِّ الَّتِي تَقْرَبُ بِهَا عَيْنُ الْمُحِبِّ : مِنَ الْاسْتِقْرَارِ الْخَطِيْرِ » . قَرَتِ الْعَيْنِ تَقْرَبَ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ قُرْةً وَقَرْوَرًا بِرْدَتْ وَانْقَطَعَ بِكَلْوَاهَا ، أَوْ رَأَتْ مَا كَانَتْ مُتَشَوِّقَةً إِلَيْهِ ، وَقَرَ بِالْمَكَانِ تَقْرَبَ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ أَيْضًا قَرَارًا وَقَرْوَرًا وَتَقْرَبَةً ثَبَتَ وَسَكَنَ بِهِ كَاسْتَقْرِيرٍ . وَقَوْلُهُمْ كَذَا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَرْةُ الْعَيْنِ مَرَاعِيٌّ فِي الْمَعْنَى الْأُولَى دُونَ الْثَّانِي . وَالْكَنْ ابنُ عَرْبِيٍّ فَسَرَّ كَلْمَةً « قَرْةً » الْوَارِدَةَ فِي الْحَدِيثِ : « وَجَعَلَتْ قَرْةً عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » بِالْمَعْنَى الْثَّانِي أَيْ مِنَ الْاسْتِقْرَارِ ، فَأَصْبَحَ مَعْنَى الْحَدِيثِ : وَجَعَلَتْ عَيْنِي مُسْتَقْرَرَةً فِي الصَّلَاةِ لَا تَتَحَوَّلُ عَنِ الْمُحِبِّ الَّذِي أَشَاهَدَهُ فِيهَا وَلَا تَرَى غَيْرَهُ لَا تَنْفَأُ وَجْدَ ذَلِكَ النَّبِيرِ . وَقَوْلُهُ : « فَلَا تَنْتَظِرْ مَعَهُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِهِ فِي شَيْءٍ ، وَفِي غَيْرِ شَيْءٍ » .

معناه فلا ترى العين غيره في أى وجود آخر ، متعيناً كان ذلك الوجود ( وهو ما يسميه شيئاً ) أو غير متعين ( غير شيء ).

( ٢١ ) « ثم إن مسعي الصلاة له قسمة أخرى ... إلى قوله : هو المتأخر عن السابق في الخلبة » .

يريد بذلك أن كلمة « الصلاة » تقال بالإشراك على أكثر من معنى واحد ككلمة « العين » التي تطلق على العين المبصرة ، وعين الماء والذهب ، وغير ذلك . وقد ذكر أحد معانى الصلاة في الفقرات السابقة ، ويريد الآن شرح معنى آخر ( وهو الذى يسميه قسمة أخرى ) هو صلاة الله على العبد . فإن الله تعالى أخبرنا أنه يصلى علينا في قوله : « هو الذي يصلى عليكم . ولما ذكرته ليخرجكم من الظلمات إلى النور » ( الأحزاب آية ٤٣ ) . وهنا يتلاعب ابن عربي بالألفاظ مرة أخرى ، فيستعمل كلمة « المصلى » بمعنى المتأخر عن السابق ، كما تصف الجماد المتأخر في السباق بأنه المصلى ، وتصف الأول الفائز بأنه المجل . فيقول إن الله يصلى عليكم ( على الخلق ) أي يتجلى لكم باعه الآخر ، فيتأخر وجوده من حيث هو إله مخلوق في اعتقاد العبد عن وجود العبد نفسه . فالحق المصلى علينا هو الحق المتأخر في الوجود ، أي الإله المعتقد فيه الذي يتجلى في قلوب العباد فيما لا ينتهي من الصور بحسب استعداداتهم . فإذا صلينا نحن كان لنا الاسم « الآخر » ، أي فإذا نظرنا إلى الحق اعتبرنا وجودنا متأخراً عن وجوده ، واتصفنا بالاسم الآخر الذي وصفناه به في الاعتبار الأول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه يستعمل كلمة « المجل » المقابلة للمصلى بمعنى التجل ، أي الظاهر ؛ فيزيد الأمر تعقيداً . ولكن خلاصة كلامه أنها إذا نظرنا إلى أنفسنا أولاً ، وإلى الحق ثانياً ، أي الحق متأخراً في الوجود عن وجودنا ، لأنه يأتي لنا في صور اعتقاداتنا ، فننظر إليه في مرآة نفوسنا . وهذا معنى كونه مصلياً ، ومعنى تجليه لنا بالاسم الآخر . ولكننا إذا نظرنا إليه أولاً ، وإلى أنفسنا ثانياً ، كانت نظرتنا إليه من حيث هو

ذات واحدة مطلقة ، متجالية في كل صورة من صور الوجود . وهذا هو الإله الحقيق . والأول الإله المخلوق في الاعتقاد . في هذه الحالة نكون نحن المسلمين أئمة الآخرين في الوجود ، ويتحقق لنا الاتصال بالآخرين .

(٢٢) « قوله : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » أى ربته في التأثر » .

ذكرنا في التعليق السابق ما يقصده من تأثر العبد في الصلاة . ولما أراد أن يجد لأفكاره مستنداً من القرآن ذكر الآية : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » (سورة التور آية ٤١) . أما الصلاة فقد عرفنا رأيه فيها ، وأما التسبيح فيقصد به تأثير الحق عن صفات الخلق . ولكن لما كان الحق المترى هو الحق المخلوق في الاعتقاد ، وكان تأثيره متوقفاً على درجة استعداد كل فرد ؛ لأن كل فرد يسبح الحق ويزدهر بمقتضى الصورة الخاصة التي تجلّى له فيها في قلبه ، اختلفت درجات التأثير اختلافاً يتناقض باختلاف أصحاب المعتقدات واختلاف صور الاعتقاد . ولهذا يلزم بعضهم ببعض ، وينكر بعضهم إله بعض . ولو عرفوا أن الحق المخلوق في الاعتقاد يتلوون بلون المعتقد كما يتلوون الماء بلون إنائه ، وهو ما وأشار إليه الجينيد عند ما سئل عن المعرفة بالله . لو عرفوا ذلك لأفروا جميع صور الاعتقاد من حيث إنها صور لا واحد الحق التجلّى فيها جديعاً . قال ابن عربي يشير إلى هذا المعنى :

عقد الخلائق في الإله عقائدأ وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه .

وإذا كان الأمر كذلك : أى إذا كان كل فرد ينجز إله معتقده ويسبحه ، وإله الاعتقاد من صنع المعتقد كما ذكرنا ؛ وإذا كان الثناء على الصنعة ثناء في الحقيقة على على الصانع : أقول إذا كان كل هذا، لزم أن يكون تسبيح العبد لربه تسبيحاً لنفسه . وإلى هذا وأشار فيها بعد بقوله : « وثم مرتبة يمود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله : « وإن من شئ إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشيء . هذه جرأة غريبة في فهم القرآن ، ولكنها نتيجة منطقية لذهب رجل يقول بوحدة الوجود . إن الحق

الذى يَرَهُ ويشبهه، ويوصف بكيت وكيت من الصفات، ويعلم ويجهل، ويعرف وينكر،  
ليس هو الحق في ذاته ، وإنما هو حقيقة مقوله حقها كل منا في نفسه ، بحسب  
استعداده ، وبحسب تكوينه المقل والروحي . أما الحق في ذاته فيتبدى عن كل نزية  
وتشيه ووصف ومعرفة .

ويختتم ابن عربي هذا الفصل ، كما يختتم كتابه كله ، بهذه العبارة القصيرة التي تلخص  
هذه المسألة ، بل تلخص مذهبة بأكمله وهي : « فَإِنَّ إِلَهَ الْمُتَقَدِّمَاتِ تَأْخِذُهُ الْحَدُودَ  
(أى يمكن حده وتعريفه وتصوره ومعرفته) . وهو الإله الذي في قلب عبده ، فَإِنَّ  
الْإِلَهَ الْمُطْلَقُ لَا يَسْعُهُ شَيْءٌ لِأَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ وَعَيْنُ نَفْسِهِ » .

---

## فهرس التعليقات

	الصيغة
التعليقات على فاتحة الكتاب	٣ - ٥
« النص الأول	٦ - ١٩
« النص الثاني	٢٠ - ٣٠
« النص الثالث	٣١ - ٤٣
« النص الرابع	٤٤ - ٥٦
« النص الخامس	٥٧ - ٦٩
« النص السادس	٧٠ - ٨٤
« النص السابع	٨٥ - ٩٦
« النص الثامن	٩٧ - ١٠٤
« النص التاسع	١٠٥ - ١١٨
« النص العاشر	١١٩ - ١٣٠
« النص الحادي عشر	١٣١ - ١٣٨
« النص الثاني عشر	١٣٩ - ١٥٤
« النص الثالث عشر	١٥٥ - ١٦٢
« النص الرابع عشر	١٦٣ - ١٧٥
« النص الخامس عشر	١٧٦ - ٢٠٣
« النص السادس عشر	٢٠٤ - ٢٢٠
« النص السابع عشر	٢٢١ - ٢٣٠

الصفحة	
٢٣١ — ٢٣٣	التعليقات على الفصل الثامن عشر
٢٣٤ — ٢٤٠	» « التاسع عشر
٢٤١ — ٢٤٢	» « العشرين
٢٤٣ — ٢٥٦	» « الحادى والعشرين
٢٤٧ — ٢٧٥	» « الثاني والعشرين
٢٧٦ — ٢٨٣	» « الثالث والعشرين
٢٨٤ — ٢٩٠	» « الرابع والعشرين
٢٩١ — ٣١٦	» « الخامس والعشرين
٣١٧ — ٣١٨	» « السادس والعشرين
٣١٩ — ٣٤٦	» « السابع والعشرين